

المجموع في المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار. - ٤١٥هـ
جمع ... الحسن بن أحمد بن متويه ... ٧٨٧هـ - كتب
سنة ٧٨٧هـ ، لعله بخط جامعه .
ج. ١٩٥ - ٣٦٧ق مجلد (٢٢٢ص) ٢٠س
٢٦,٥×١٩,٥سم

نسخة جيدة ، خطها نسخ جيد .
١- أصول الفقه .
أ- الجامع ب- الناسخ ج- تاريخ النسخ

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله

التاسع عشر من المجموع في المحيط

بالتكليف لقاضي القضاة عماد الدين عبد الجبار بن احمد

فهو من جمع الشيخ الجليل ابي

محمد الحسن بن احمد بن متويه رحمه الله

[illegible]

رحمهم الله جميعا

[redacted]

[redacted]

وصلى الله على محمد وآله وسلم كثيرا طيبا مباركا

ملك العبد الفقير الى عفو الملك القدير

محمد بن علي [illegible] غفر الله له

١١٨١ عام

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وال[illegible] وقاه [illegible] بواجب [illegible]

[illegible]

فتحمى [illegible] على [illegible] ومال الى الرحمن الرحيم الملك

[illegible] فيا نعم [illegible]

[illegible] وفقا [illegible]

[redacted]

[illegible]

[illegible] على النجب فيا نعم مركوب ويا نعم راكب

[illegible] صفة الدين [illegible]

[illegible]

ولعبد الله الحمد [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

باب في اثبات العوض فيما يفعله تعالى

من الالام اعلم ان الاصل فيه ان الالم قد يقع على وجه يحسن عليه سوا كان من فعله
تعالى او من فعل غيره عند امره او اباحته او اجابته الى ما شاكل ذلك وقد يقع على وجه
يقبح وذلك هو فيما فرع عن هذا الباب فلا يكون من فعله تعالى ولا بامره واباحته
واجابته فاما هذه سبيله فهو ظلم فالعوض الذي عليه ثبت له حكم مخصوص يذكره
في بابه ان شا الله والغرض بما نذكره انما هو حكم الالم الذي يتولى جل وعز فعله
دون ما كان باذنه وامره او ما جرى مجرى ذلك فيصلا مفردا وجملة القول في ذلك ان ما يفعله تعالى
من الالام اذا لم يكن قبيحه وجب كونها حسنه فلا بد من وجه يحسن عليه وقد تقدم في ان الالم
قد يحسن للاستحقاق وهذا حكم العقاب الذي يفعله الله تعالى وليس هو المقصد ها هنا
وما خرج عن ذلك فان حسنه اذا لم يكن فيه دفع ضرر اعظم منه على ما سبق القول فيه
فلا بد من ان يكون حسنه لنفع يوفى عليه ولسنا نقول انه جل وعز ممن يجوز عليه الضرر
انه يفعل هذه الالام لطلب المنافع فلا بد من ان يكون مفعولا له لاجل نفع والذي لا بد من
مراعاته هو ان يجتمع فيه امران احدهما العوض الذي يوفى عليه على ما نذكر احكامه
وشروطه من بعد **والثاني** ان يحصل فيه ضرب من الاعتبار واللطف على
ما نقرره في بابه والغرض الاعظم بهذه الالام المفعوله من جهه الله تعالى انما هو طريقه
الاعتبار فاما العوض فعلى طريقه التبع له الا ترى ان الذي لا يجوز ان يفعله تعالى ما
يتصل بالتكليف حتى لولاه لما حسن واذا كان في الفعل وجه لاجله وجه يحسن
له فمراعاة الوجه الذي له يحسن اولى من مراعاة ما له يحسن والخلاف في هذه الجمله يقع معه



في تبيين احدهما من يمنع ان يكون بانا فاهن الالام اعواض على ما يقوله عبادي وغيره وان كان
هو باعلى اجلاوعباد على انه اعرى هذه الالام من عوض وانت فيها طريقه من العبره وقد
سعى هذا الفصل خلاف ومن ثبت طريقه الاعتبار ايضا والخلاف الثاني هو في المذهب الذي
ذهب اليه ابو علي او لا من الاقتصار على مجرد العوض من دون ضمامه الاعتبار اليه وان
كان مذهبه الثاني موافقا لما قاله الشيوخ من مراعاة كلي الامرين فصار مذهب من يقتصر
على الاعتبار ونفي العوض نقيض مذهب من يراعي العوض ونفي الاعتبار وبين هذين المذهبين ما
اخترناه **فاما الدلاله على انه لا بد من عوض وان**
الاعتبار لا يكفي في ذلك فهو ان هذا الالم اما ان ينزل بالمكلف او بغير المكلف فان كان نازلا
بغير المكلف ومعلوم ان الاعتبار لا يثبت الا للمكلف فيجب ان يكون المفعول به
هذا الالم في حكم المظلوم لانه قد صار مضرورا لنفع غيره وانما يخرج الضرر من ان يكون
قبيحا اذا كان النفع الذي يعاد له يرجع الى عين من قد استضر به ولولا ذلك لما وجد ظلم
في الشاهد لان الظالم ينتفع باغتصاب مال غيره ولكنه لما عاد النفع الى غير من عاد
الضرر اليه كان ظلما فلا يجوز ان يقال يحسن هذا الالم النازل بغير المكلف لنفع يعود
على المكلف **والذي يتصل** ان نسال على هذه الجمله ما اشار اليه من بعد وهو ان يقول قايل
لو كان لا يحسن هذا الالم اذا انتفع به غير المولم لوجب ان لا يحسن من احدنا ان يقتل من يريد
ماله او دمه لانه يحسن ذلك يعود الى انه قد اضر بغيره دفعا للضرر عن نفسه فليس حسن ذلك
من دون نفع يعود على المقتول فهلا جاز حسن ايلام من ليس بمكلف لنفع المكلف ولا
يمكنكم ان تقولوا ان هذا المقتول مستحق على طريق العقوبه فلهذا حسن وذلك لانه قد تقرر
العقل حسن هذا الايلام ممن ليس بمكلف كالجمل الصوول وغيره ولو كان ذلك على
جهه العقوبه لما حسن فعله بمن هذا سبيله **والجواب** عن ذلك يجري على
طريقين احدهما ان يقال اذا اوجب الله تعالى على العبد ان يدفع الضرر عن نفسه

او الجاه الى ذلك ولم يتم دفع هذا الضرر الا بما يجري مجراه بغيره فقد صار ذلك من باب ما ثبت
فيه على الله تعالى عوض ويتعلق بالفاعل اليه تعالى لا من اجل الايجاب او الالجاء فعلى هذا المذهب يجب
ان يخلو هذا الالم من وجه يحسن عليه وهو النفع الذي يضمن تعالى به وقد سقط بذلك هذا الاعتراض

والجواب الثاني ان يقال ان احدنا لا يجوز ان يقصد
بما يفعله من هذا الضرر ايلام الغير وانما يقصد به دفعه عن نفسه حتى لو اندفع من دون
هذا الايلام لما حسن منه ذلك وحتى لو كف هذا المحاول اعانة ومصلحا جاز ان يفعله
هذا الصنيع فان ذلك مما يفعله تعالى مقصود اليه لولا ان فيه نفعا هذا كلام في الالم
اذا لم يقع من المكلف **فاما ما يتزل بالمكلف** فقد اعتمد
ان فيه نفعا من حيث الاعتبار فلقائل ان يقول هلا اكتفى بذلك ولا يثبت له على ذلك
عوض فان قلتم ان اعتباره ليس يدرك لكونه لما لا بد له انه قد يجوز ان يكون المعلوم عنده
تعالى ان الذي يقوم مقام الالم في باب اللطف والصلاح فاذا اختار جل وعز ايلامه فيجب ان
يكون لغرض زائد بدليه **قيل** لكم هذا الجواب انما يدفع الالزام من احد الجانبين والا
فاذا كان المعلوم انه تعالى يفعل الالم لكونه صلاحا ولطفا على وجه لا يقوم غيره
مقامه فيجب ان يجوز اخلاؤه من العوض وان يكتفى فيه بالاعتبار قيل له الجواب الذي
يشمل جوانب المسئلة هو ان يقال ان الانتفاع ببطن نفس الاعتبار انما هو بما يتكلفه من
اقدام على واجب او احجام عن قبيح فيكون الثواب الذي يعد نفعا في هذا الباب بما هو في
مقابلة ما قد تكلفه من الافعال والتروك الشاقة عليه ويبقى الالم خاليا عن نفع
يقابله وذلك يرده الى ان يصفه الظلم فليس ذلك انه لو لم يتكلف في الاعتبار
ما ذكرناه لم يكن ليعود عليه الالم بنفع اذ ليست بعد الدواء ولها وفيها نفع يحي
على مذهب السائل فلا بد من نفع اخر يجوز بها والذي بين صحة ما قلناه انا لو قدرنا
ان المكلف لم يعتبر بما نزل به لكان هذا الوجه من الانتفاع غير حاصل فاذا لم يكن فيما هذا

سبيله من عوض تعالى بل وكذلك وان قدر اعتباره فيحصل من هذه الجملة ان الاعتبار غير
كاف في هذا الباب **فاما الكلام** على من قصر هذه الالام على
العوض فقط ولم يوجب الاعتبار فهو ان نقول له لو لم يكن الالم مفعولا لهذا العوض وكانت
البغية فيه حصول العوض ومعلوم ان القديم تعالى يقدر على ايصال هذا العوض اليه
ويحسن منه تعالى ذلك اذا فعله لصار تعالى في حكم العابث ولا بد من غرض لولاه الالم
لم يحصل وذلك ليس الا ما يتصل بالتكليف وطريقه الاعتبار ويصير ذلك
بمنزلة من يريد ايصال دراهم الى اجير ولا غرض له سوى وصول الاجرة اليه وقد يمكن من ذلك
من دون تكليفه البناء او ما شاكله من الافعال الشاقة فانه والحال هذه لا يحسن منه
الزام المشقة به الا بعد ان يكون غرضه لا يحصل الا بان يكلف الاجير هذا الفعل
الشاق من حصول قنطرة او مصنعة او ما اشبههما فاذا قصد هذا الوجه ووفى الاجير
حقه فقد خرج فعله عن الظلم والعبث وكذلك الحال فيما يفعله وبهذه الطريقة يفارق
ايلام الله تعالى العباد تكليفهم الافعال الشاقة لانه في كل ما يكلفه اياهم ان يكون مصالح
والطافا من حيث ان المبتغى بالتكليف امر من الامور لا يجوز التوصل اليه الا به وهو ما نقوله
من تمكين المكلف من نيل الثواب الذي يقترن به التعظيم والاجلال وهما لا يحسن
فعلهما الا بطريقة الاستحقاق فجاز الاقتصار عليه وليس كذلك العوض لان ما يقابله
في التقدير قد يحصل التفضل به من دون هذا السبب فاذا فعله تعالى لاجله لم يحسن وعد
في باب العبث وليس لاحد ان يقول انه تعالى لو احسن ان يتفضل بمثل هذا العوض فاذا لم
يلم العبد لم يجب عليه فعله بل كان متفضلا به فله ان يفعله وله ان لا يفعله واذا
آلمه وجب عليه فعله فحسن الايلام لهذا الغرض وذلك لان ما ذكره السائل لا يكون
جهة في حسن الايلام لجواز ان يبتدئ به من دون هذا العرض وليس يتعلق به غرض
اخر ولا صورة للعبث اذا زيد ما ذكرناه فيصير بمنزلة منزلة الواحد منا اذا لم يلزمه

7

عوض في عمل مستاجره دون ايصال الاجره اليه وقد امكنه ذلك من دون تكليفه
الشاق لو ما نعلم انه لا يحسن منه استيجاره بان يقال لو لم يلزمه هذا الشاق لكان لم يحتم
عليه النفع وكذلك القول فيما سال عنه السايل فان قيل فالعوض الذي يفعله الله تعالى
لهذا المولم يستحق على وجه الدوام فلهذا حسن منه ايلامه كما حسن تكليفه الافعال
الشاقه لاجل الثواب الدايم قيل له ليس يصح عندنا القول بدوام العوض لعدم الدلالة
على ما يجي من بعد وعلى ان دوامه لا يوجب حسن الالم لاجله الا ترى ان دوامه التفضل على
الغير يحسن اذا كان لا حق يحسن التفضل من حال وليس يختص العوض بصفة يقتضي لاجلها
يقبح فعلها لولا الالم كما قلناه في قبح التعظيم من دون الاستحقاق فان قيل
ان الوجه الذي يحسن له الالم من دون الاعتبار هو انه لولاه لم يكن العوض مستحقا
وقد تقرر ان للمستحق مزية على ما يتفضل به كما بدت مثله في الشاهد فلاجل هذه المزية
التي بينت من دون الايلام حسن من الله تعالى فعله فان لم يكن هناك اعتبار فيجل هذه
المزية من حيث لا يثبت لولا الالم محل الاعتبار الذي زعمتم انه لا يحسن من دون الالم
قيل له ان هذه المزية التي ذكرتها انما بدت في الشاهد على بعض الوجوه لما يلحق
المتفضل عليه من ذله الامتنان ومن غضاضه يجدها من نفسه اذا لم يبر المنعم عليه اهلا
لذلك ففصل بين ما ناله باستحقاق وبين ما ناله بغيره الا ترى انه لا نجد هذه المزية فيما
يتفضل به ابوه او من يجري مجراه عنده في رتبة الانعام فاذا كان تعالى هو المنعم علينا بجميع
النعم فكيف يثبت للاستحقاق من جهته تعالى مزية على التفضل بل لو قيل ان ما يتفضل به يكون
اهنى لكان اولى كما ان ما يتفضل الوالد به على ولده يهوا اوقع عنده مما يستحقه عليه فقط
ما ينصره القول الاول الذي حكيناه عن ابي علي رحمه الله في الاقتصار على العوض من دون ضم
الاعتبار اليه فان قيل فان في شيوخكم من يجعل هذا الالم من كلا الوجهين
ويقول ان الله تعالى كان متفضلا بما اعطى العبد من صحة وعافية وحيوة ونعمة وليس في

٢

الامراض والموت وغير ذلك الا عدم المستمر اذ على المتفضل فجرى من هذا الوجه مجرى
المعير اذا ارتجع العارية فكما لا يثبت له عليه حق فكذلك الحال في القديم تعالى قيل
له ان الكلام في هذا الفصل يجري على نحو ما تقدم من ذلك ان القديم تعالى اذا اقدر على
ازاله هذه النعمة وما شاكلها من دون الحاق ضرر به بان يخلق له شهوة على الاستمرار
لما فقده ولا تعرضه للحاجة ويقدر تعالى ايضا على اماتته مباغتة ومفاجاة من
ايلام وما يجري مجراه فاذا لم يفعل على هذا السبيل ولكنه عرضه للضرر والحاجة
فيجب ان يكون فيه عرض اخر والا كان يفعله من دون ذلك وبهذا افارق المعير غيره عارية
لانه ليس يقدر على دفع الضرر والحاجة عن المستعير الا بما يعود عليه بضرر فاذا لم يصح هذه
الطريقه في الله تعالى فالواجب اذا اراد ازاله ما يتفضل به ان لا يعرضه لضرر وهذا على
ان فيما مثله به السايل كلاما لانا نقول متى احوج المستعير الى هذه العارية وقد
اباح المعير انتفاعها والاضرار به لاجلها فلا بد من عوض عليه تعالى اذ لو لم يتصل بالعوض لما
حسن منه تعالى هذه الاباحة ولاذلك الاحواج والكلام في ذلك سيعود فيما
بعد فلم يسلم السايل ما اراده من حسن الايلام اذا خلا من نفع وقد قال في الكتاب ان في
شيوخنا رحمهم الله من لم يجوز قطع الحيوة الا بعوض وفيهم من اجاز ذلك اذا لم يكن قطعها
بضرر وغم وسيعود الكلام فيه عند القول في دوام العوض وانقطاعه ان شاء الله

وقد اعتمد رحمه الله في دفع ما سال السايل

عنه بان قال لو كان انما يحسن الايلام من رحمه الله تعالى وان خلا من نفع للوجه الذي
ذكره السايل لوجب ان يحسن منا ايلام انفسنا ومن يلي امره اذ ليس في هذا الايلام ما اشار اليه
الا انا لم نتفضل على انفسنا وعلى غيرنا بهذه الامور التي تزول عند الايلام فاذا لم يحسن مثل
ان نولم انفسنا وغيرنا الا لمنفعة فكذلك في الله تعالى وهذا الوجه قريب لان السايل ليس
يقول ان حسن الالم موقوف على هذا الوجه الواحد فيكون يلزمه عند عدمه ان يقبح ولكنه لازم

6

اذ بين حسن الايلام من الله تعالى عباده لغير الاعواض فلا يسقط ما سال عنه

وقد اضاف رحمه الله الى جملة ما سال عنه

في هذا الفصل اذ يحسن من القديم تعالى الايلام لقدرته على العوض ولمعرفته بكنه
ما يستحق عليه فيفارق حاله حالنا والجواب عنه بان ذلك لو حسن لما ذكرته
لكان احدنا اذا جمل قدر العوض فيما يفعله بنفسه وبغيره يحسن منه اتعاب نفسه
وغيره وهذا السوال غير لازم لكلام من يخلي الالم التي يفعلها الله تعالى
عن عوض لقوله انه تعالى هو المنعم فله قطع ما انعم به من الصحة بل في هذا السوال التفرقة
بين احدنا وبينه تعالى في ذلك ثم لا يجوز ان يجعل العلة في حسن ايلام الله تعالى ما اشار اليه
السائل لانه لو انضم الى معنى فيه تعالى بقدر العوض والى قدرته على التعويض عدم هذه
الاعواض لما حسن منه تعالى هذا الايلام فلا بد من ثبوت العوض ليحسن منه الايلام فاما
جوابه عن جملة ما سال عنه نفسه فصحيح في هذا الموضع اذا جعل السائل وجه الحسن في
الالم ما ذكره من معرفة المولم بقدر العوض وبقدرته عليه وانما اورد هذا السوال
بعد ان سال نفسه عن جواز ايلام الواحد منا غيره لمثل ماله يولم تعالى عباده فسال عن الفرق
بين الموضعين واجاب بما ذكرناه ولكنه لما كان هذا الحسن في كلام من لا
يوجب عليه تعالى الاعواض لاجل الالام كما لا يوجب الثواب بالتكليف ضمنا ذلك
الى الجملة التي يسال عنها في المنع من ثبوت العوض والاعتبار فيما يفعله الله تعالى وبني على
هذه الجملة ما بعده كان شيخنا حمل الترتيب اعلم ان احد ما سال عنه
السائل في دفع ايلام الله تعالى لاجل العوض هو ان يقول لو حسن منه تعالى لاجل ذلك
لحسن من احدنا ايلام غيره لمثل هذا الوجه فاذا لم يحسن لما نفي لم يحسن منه تعالى بين
ذلك انكم تعتبرون حسن ما حسن في الغائب وقبح ما قبح بما تقرر من الشاهد عليه
وعلى هذا تتكلمون الحسن في وجوه القبائح وغير ذلك والجواب عن ذلك

يجري على طريقين احدهما ان يقول ان كنت اوردت هذا السوال على قولنا
فنحن نقول لو امكن احدنا ان يعوض غيره مثل العوض الذي يلزم من تعالى لاجل الالم ويضاف
الى ذلك طريقة الاعتبار فانه والحال هذه يحسن منه ان يولم غيره كما حسن من الله تعالى
منه ولكن متى يتصور هذه القضية في الشاهد ومن اين نعلم احدنا ان في ايلام الغير ضربا
من الصلاح واللطف والجواب الثاني انا قد نستحسن ايلام غيرنا اذا كان
ممن يدبر امره ونلي عليه لطلب النفع فضلا عن خضوعه له وكونه معلوما لذة والحال هذه يجري
مجرى نفسه فكما يحسن منه تحمل المشقة لاجل نفع فكذلك ايلام الغير بهذه الطريقة
فلا فايدة للسائل في هذا السوال فان صور كلامه في العاقل الذي يدبث لرضاه حكم
وقال هلا حسن منكم ايلامه من دون اعتبار رضاه كما حسن منه تعالى مثله لان الذي
او من يموه هو فيما لا اعتبار برضاه من الاطفال والبهايم وقد بينت انه تعالى يولم العاقل وغير
العاقل لما ذكرناه من النفع فهلا حسن مثله منا والجواب عن ذلك هو مثل
ما تقدم من الوجه الاول لانا قد بينا انه لم يحسن منه تعالى هذا الايلام لمجرد العوض بل لا
بد من طريقة الاعتبار مضمومة الى العوض وهذا ما لا سبيل لنا الى العلم به هذا مع انه
لا بد في العوض المستحق على الله تعالى من بلوغه مقدارا مخصوصا في الكثرة على حد لا
يتعاون احوال العقلاء في احتمال الالام لاجلها ونحن غير عالمين بكنه ما يستحقه المولم
من جهتنا على التفصيل ولا ثقة لنا بالقدرة على ايصال هذا القدر اليه لو كان معلوما لنا ايضا
فلو لم يراع في الالام الواقعة منه تعالى بالعباد الا طريقة العوض فقط لما باتي من احدنا
مثله فكان يشبه ذلك فكيف اذا اسلكنا به طريقة الاعتبار ايضا ولهذا لا
يحسن منه تعالى الايلام الا بعد تقدم التكليف حتى لو لم يكن في الدنيا مكلف ما
لما جاز ان يولم احدا فعرفت ان معتمد حسن الالام هو الاعتبار الذي يتعذر علينا مثله
فان قيل انتم لو كان الواحد منا يثق بايصال ما يبلغ قدره في العوض مثلا بفعله تعالى او كان

هذا المقدار من النفع حاضرا او في حكم الحاضر لكان يحسن من احدنا ايلام العاقل من
دون اعتبار رضاه ام لا وه قيل له متى شرطنا مع العوض الذي يفعله تعالى ما يحصل
من الاعتبار وكان هذا الوجه مفقودا فيما يفعله احدنا لم يجب القضا بحسن هذا الالم وان كان
ابو هاشم قد اجاز اضرار العاقل على الالم لاجل العوض الذي يبلغ حدا لا يتفاوت العقلا في
اختياره لاجله وقال انه اذا بلغت الحال ما ذكرناه وقدرنا ان العاقل لا يختاره صار
بمنزلة من لا اختيار له ولا حكم لرضاه بل يكون مدبرا مولّيا عليه نحو ان يقال لواحد من عرض
العامه قم من هذا المكان الى مكان اخر ولك الوف دنانير حاضرة ولست ممن يلحقه غضاضه
وانفه فقد علم ان من هذا حاله لو لم يختر لقدح ذلك في حاله وانما لا يجوز ايلام العاقل لقدر
من النفع قد يجوز تفاوت احوال العقلا فيه فيختاره واحد ولا يختاره غيره فما هذا حاله وقف حسنه
على اعتبار رضاه فاما ابو علي فانه لا يجيز اضرار العاقل على الالم دون اعتبار رضاه اصلا فعلى
مذهبه يفارق حكم الشاهد في هذا الباب حكم الغايب ولا بد على هذا المذهب من ان
يضاف الى العوض طريقة الاعتبار التي تاتي فيما يفعله تعالى وتتعذر فيما يفعله العباد واحد
ما سيل عنه في باب العوض هو ان يقول قايل اذا ثبت هذا العوض الذي حكمتم بحسن ايلام الله تعالى
لاجله ما حاله في القدر فانكم ان جعلتموه مساويا لمقدار الالم فمعلوم ان ذلك قبيح الا ترى
انه لا يحسن من احدنا ان يضرب غيره بما يبلغ مقدار الدرهم ليضمن له مثله ولا رضي هناك ولولا
ان الامر على ما قلناه لكان ما يفعله الظلمة من انواع الظلم في الاموال والانفس حسنا لانكم
تقولون بثبوت عوض فيه يقابل قدر الالم على مذهبكم في وجوب الانتصاف وعلى قولكم
انه لا بد في كل من يظلم غيره من ان يثبت له عند الله من العوض ما يقابل ظلمه فهذا يبين انه
لا يحسن الايلام لاجل نفع يقابله ويوازيه ومتى تعديتم هذه الطريقة واوجبتم زيادة على مقدار
هذا الالم فلا قدر اولى باعتباره من قدر وعلى هذا انتم تعرفون تفاوت احوال العقلا في
اختيار الالام لاجل المنافع فمنهم من يختار اليسير ليسير النفع ومنهم من يختار الكبير لكبر النفع ومنهم

من لا يختار القليل واكثر ما يوازيه من النفع فعلى اي قدر تعتمدون في العوض الذي يحسن
الالم لاجله واذا لم يصح ذلك فيجب الا تعتبروا ثبوت عوض اصلا الا ان يتفضل الله تعالى بشي من
المنافع فاما ان يكون وجها لحسن الالم فلا بل يجب ان يكون حسنه لكونه تعالى منعما بالمنفعة
دلالة انها او ان يقال انه تعالى يفعل ما يشاء من دون مراعاة وجه يحسن لاجله **الجواب**
ان في الامور المعلومة ما يمكن الاشارة الى تحديده وتحقيقه مفصلا ومنها
ما لا يمكن فيه هذه الطريقة وانما يتناوله العلم على وجه الجملة وعلى طريق الوصف دون
التفصيل وقد ثبت في الشاهد ان احدنا متى طلب بتعاونه حاجة اليه فحمله حلاوة وحكمه
اذا طلبه ولا حاجة الا ترى ان مع الحاجة يستجيز العاقل انقاد نفسه طول نهاره بدرهم
واحد ولو كان غنيا لم يرض باضعاف ذلك وكما نعلم هذا الفصل فقد نعلم ان النفع المنتظر
او المعلوم قد يجوز بلوغه في الكثرة والموقع حدا يستوي فيه احوال العقلا حتى يعتور
اختلاف في اختيار المشقة لاجله مع زوال وجوه الحاجات فنقول ان الذي يستحق على الله
تعالى من الاعواض يجب ان يكون بالغا هذا المبلغ من دون امكان حصره وحده بل الله تعالى هو
العالم بكميته وقدره وعلمنا انما يحيط بذلك على جهة الجملة ثم لا يقدح في المذهب الذي
قلنا به وصار ذلك بمنزلة ان نعلم انه تعالى اذا كلف الشاق فلا بد من نفع مستحق
على طريق الاعظام فلو سال السايل عن حصر ذلك النفع او عن قدره لما امكنت الاشارة
اليه وانما نثبته على طريق الجملة ونقف في تفصيل ذلك النفع على سمع يرد كما ورد القران
من ذكر الجنان والحور العين الى غير ذلك وعلى نحو هذه الجملة نعلم ان ها هنا مقدارا من الاجر
لا يبقى الحكما دونها وزوايد قد يبقى حكما دونها فلو سيلنا عن حصر ذلك لتعذر ثم
لا يقدح ذلك في علم الجملة ويحال التفصيل على ما يشاء الله تعالى به فكذلك القول في العوض
الذي بيناه وقد **قال في الكتاب** ان العوض لا بد من ان يزيد على مقدار
الالم وعلى موقعه وبين ان مراده بذكر الموقع ما قد نعلم ان يحسن الواحد من الالم قد يجوز ان يتفاوت

احوال الملجئ به لتفاوتهم في النفار عنه وهذا هو على ما تقدم من اصولنا ان الالم الذي
بالم لعينه وجنسه ولكنه لمصادمة النفار له حتى انه لسبح في عين ما هو الم
ان يكون لذة واذا تقرر ذلك فمن يكون نفاره عما يدركه اقوى كان عوضه
عليه اكثر وان قدر مساواه غيره من الملجئين في قدر الالم اذا فارقه في قدر النفار
ونبين ان هذه الزيادة لا بد من بلوغها الحد الذي قد تقدم ذكره وان العقلا انما
يتفاوتون في احتمال الالام لاجل المنافع في الكثرة والقلة لامر يرجع الى امور يقترن
بطلبهم النفع فمنهم من يدفع ضررا حاصلا او في حكم الحاصل وفيهم من يخشى لفقد
هذا النفع ضررا في العاقبة الى ما اشبه ذلك من الوجوه فاما اذا فقدت هذه الاسباب
وحلف كون الساعي ساعيا بالطلب النفع فمعلوم انه قد يبلغ مقداره حدا لا يجري
بينهم تفاوت فيه فهذا هو الذي يمكن تقدير العوض به **واحد** ما سئل عنه في العوض
هو ان يقال ان طريق هذه المسائل هو الامور المقررة في الشاهد ومعلوم ان ما يراه احدنا
بغيره من الالم انما يدرك عليه عوض متى كان هناك عقد او اشتراط او اعتبار طريقة من
الرضى لانه متى لم يكن هناك احد هذه الاسباب لم يتعلق هذا العوض بذلك الالم ومعلوم
ان شيئا من هذه الامور لم يثبت فيما يفعله تعالى من الالام فيجب ان لا يحسن منه كما لا
يحسن من احدنا ان يبتدي بالايلام الا حين الا ببعض الوجوه التي ذكرناها قيل له ليس
الذي ذكرته بمستمر ولا يقدح في حسن الالم عليه الا ترى ان ما يفعله احدنا بنفسه ويجري
مجراه يحسن بدل امره لطلب النفع او لدفع الضرر وليس فيه احد هذه الوجوه فاما اذا
فرض السايل كلامه فيما يفعله احدنا بالعقلا فقد قلنا ان ذلك النفع متى بلغ حدا
مخصوصا وكان حاصلا او في حكم الحاصل فجاز فعله به من دون احد الاسباب التي
ذكرها وانما وجبت هذه الطريقة في الشاهد لما تقدم ذكره من العقلا فيما يختارونه
من الالم لاجل المنافع فاعتبرنا ما يخرجها عن القبيح بمعاقدة ومشارطة ومراضاة

وقد بينا ان ما يفعله الله تعالى يستغني ببلوغه ما ذكرناه من الصفة عن هذه الشريطة
فلو سلمنا لهذا السايل جميع ما قاله على طريق الاطراد والاستمرار لم يمكنا ان نقيم ها هنا ما يجري
مجرى المشارطة وذلك ان المكلف اذا عرف الله حق معرفته علم انه لا بد من
التزامه للعوض الذي يوفي قدره التي تجري بين العباد لانه قد يجوز فيكون في حكم
الراضي بذلك لعلمه بانه تعالى لا يخل بما تكفل به ويكون ذلك اقوى من المعاقدة التي
تجري بين العباد لانه قد يجوز خلف او اعتراض مانع فاذا حسن مع هذه الوجوه فلان
يحسن منه تعالى مع هذه العوارض اولى فعلى هذه الجملة يجري طريقة العوض والاعتبار العاشر
فيما يفعله تعالى من الالام والغموم او فيما يجري مجرى فعله . **باب في بيان احكام**
العوض وشرطه اعلم ان العلما قد اختلفوا في حكم العوض في باب الدوام والانقطاع
فذهب ابو الهذيل الى القول بدوامه والى هذا المذهب ذهب ابو علي اولا وهو قول جماعة
من البغداديين وغيرهم ثم رجع ابو علي عن هذا المذهب وقال باستحقاقه على وجه الانقطاع
وهو اختيار ابي هاشم وعامة اصحابه وهذا الخلاف هو في العوض الذي يحق من الله تعالى بالايلام
لا غير فاما الاعواض التي هي ابدال المتلفات فلا اشكال في انقطاعها وقد بينا في الكتاب
بان قال ان الاعواض قد ثبت اختلافها في المقدار بما يرجع الى الزيادة والنقصان بحسب
اختلاف مقادير الالام فلهذا اذا كثرت الالام كثرت الاعواض واذا قلت الالام
قلت الاعواض فاذا تقرر هذا الاصل فيما يفعله الله تعالى من الاعواض وجب ان يعتبر حكمها
بحكم الشاهد فاذا ثبت ان الابدال في الشاهد منقطعة فكذلك الاعواض المستحقة على
الله تعالى ومتى قيل كيف يعتبرون حكم الاعواض في الغايب بحكمها في الشاهد مع علمكم
باختلافهما في المقدار المستحق في الشاهد جملة لانه قد ثبت ان المستحق على الله تعالى
يجب بلوغه الحد الذي وصفتم وليس يجب مثل ذلك في الاعواض المستحقة في الشاهد
فهلا جاز افتراقهما في الدوام والانقطاع . **فالجواب عنه** ان انما

خالفًا من الشاهد والغايب في باب المقدار للعلة التي تقدم ذكرها وجوز الالام
من غير اعتبار رضى المولمين بها فلم يكن بد من بلوغها الحد الذي وصفنا وليس كذلك
ما يفعله احدنا بغيره لانه ان كان مفعولا بغير رضاه فالواجب فيه ما يقابله لانه
قبح والحال هذه وان كان مفعولا برضاه فقد كفاه في حسنه رضاه بتحمل هذا الالم لاجله
وما يفعله تعالى فهو بخلاف ذلك فلاجل هذا الوجه لم نراعي المقدار الذي بيناه وعلى
كل حال فقد قلنا انه يحسن اجارة العاقل على قدر من الالم لمكان نفع لا يتفاوت
احوال العقلا فيه وهو وان كثر كثرة مخصوصة فلا بد من انقطاعه ومتى اجمع
ذلك عليه او فرق على الموقات فقد حسن من دون اعتبار الدوام فسقط ما يسال عنه

ودليل وجه اخر فقال لو لم يحسن من الله تعالى الايلام
الا لعوض دايم لما حسن من احدنا ايلام نفسه وغيره ممن يامره الا لعوض لانه على هذا
الموضوع فقد صار العوض الدايم شرطا في حسن هذا الالم وما كان شرطا في حسن امر من
من الامور لم يختلف بالفاعلين فيجب اذا حسن من احدنا هذا الضرب لعوض منقطع ان يحسن
مثله منه تعالى سيما ذلك انه اذا لم يحسن من احدنا ايلام غيره الا لنفع معلوم او مظنون
اذا لم يكن هناك دفع ضرر او استحقاق لم يحسن من الله تعالى لما كان ذلك جهة الحسن فلما
تقرر استحسان العقلا اتعاب انفسهم لنفع منقطع فيجب ان يحسن مثله منه تعالى فان قيل
ان الواحد منا حاجة الى استجلاب هذا النفع فلدفع الحاجة ما حسن منه احتمال
الالم وان كان النفع الذي يناله منقطعا قيل له لو قدرنا زوال الحاجة عنه لحسن
منه ايضا تكلف المشقة لنفع منقطع ولاجل ذلك يستحسن الموسر العظيم اليسار
اتعاب نفسه في الاسفار ويغبط المنافع منقطعة ولا حاجة به اليها في الحال ومتى دام
السايل بذكر الحاجة ان يكون المتالم ممن يصح عليه الحاجة فهذا الوجه قايم فيما يفعله الله
تعالى الان لعقد لا يخرج في جميع حالاته عن صحة الحاجة عليه فيجب كما حسن منه تحمل هذه المشقة

لنفع منقطع ان يحسن مثله فيه تعالى وقد بقي للسايل ان يسال على هذه الدلالة ما
حكيناه عنه في الدليل الاول من فرقه بين الشاهد والغايب في الكثرة والقلة
وطريق الجواب نحو ما تقدم وان الذي يخص هذه الدلالة ان نقول الذي يحسن من احدنا تحمل
المشقه لنفع منقطع ومع ذلك لم يحسن منه تعالى تكليفه الشاق الا
لثواب دايم فاذا افترق حكم الشاهد والغايب في ذلك فهلا جاز مثله فيما يحمله
وفيما يبتدي له تعالى به والجواب ان نقول ان فعل الواجب منا لهذه
الواجبات والطاعات ليس الوجه فيه الثواب بل انما يفعله لوجوبها او حسنها
ولا يكون الثواب جهة في ذلك كما كان العوض جهة في حسن الالام ومعلوم ان العوض
الذي يستحق على الله تعالى هو الوجه في حسن هذه الالام كما ان الابدال في الشاهد
هو الوجه في حسن هذه المضار فلو كان شرط حسنها وقد وقع من الله تعالى عوضا
دايما للزم مثله فيما يفعله احدنا بنفسه وبغيره واذا حسن من العبد ان يتحمل
المضرة مع زوال الحاجة لنفع منقطع فيجب ان يحسن منه تعالى ايلامه لمثل ذلك
وبين ما ذكرناه انه لا يعلم العالم حسن هذه الالام من الله تعالى الا مع علمه بالعوض
وان صح منه ان يعلم وجوب الافعال من دون علمه بالثواب جملة فكان يجب على ما ذكره
السايل ان لا يعلم احدنا حسن تحمل المشقة الا لعوض دايم كما لا يعلم وجوب الفعل عليه
الا مع علمه بوجوب الوجود او الحسن وعلى هذا الوجه نقول ان احدنا لا يعلم حسن الالام
من جهته تعالى الا مع علمه ببلوغ العوض المستحق عليه القدر الذي بيناه حتى اذا جهله
جهل حسن الالم كما لو جهل حسن العوض اصلا لجهل حسن الالم فان قيل انما يستحسن
احدنا بعقله تحمل هذه الالام للمنافع التي وصفتموها لا لمجردها ولكن هناك عوض
دايم يستحق على الله تعالى في عاقبة الحال الى ان الالم انما يحسن تحمله لنفع دايم قيل

لان انما صورنا المسئلة فيمن لا حاجة به الى تكليف ما يتكلفه من الاسفار وغيرها
ومتى كان سبيله هذا السبيل لم يكن له على الله تعالى عوض لانه ما احوجه الى ذلك ولا
الجاه ولا امره به فيقتضي احد هذه الاسباب ثبوت عوض عليه تعالى ومتى كان
الامر على ما ذكرناه واستحسن العقلا تحمل المضرة لنفع منقطع فقد تم ما اردناه
ولولا ان الامر كذلك لكان المنكر للعوض الدايم المستحق على الله تعالى لا يعلم حسن هذه
الالام لانه على هذا الموضوع قد صار في تلك الاعواض جهة لحسن هذه الالام فكما
لو جهلها اصلا لما عرف حسنها فكذلك اذا اجمل صفتها وقد عرفنا استحسان
العقلا لما ذكرناه مع جهلهم بالعوض الذي قالوه فصح بهذه الجملة القول بانقطاع العوض
وهذه الجملة اقرب ما يذكر في الاستدلال على المسئلة **واعلم** ان لمن خالف
فيه وجوها من الشبه منها ما اورده على طريق السوال بان يقال
لو استحق العوض منقطعا لصح منه توفيره في العاجل بل كان يجب ان يوفره عاجلا
لان تاخير الحق عن مستحقه ومن اليه حاجة لا يجوز فلما ثبت تاخيره الى الاخرة
دل على الدوام وصار بمنزلة دوام الثواب الذي لم يكن من تاخير توفيره بد
والجواب عنه ان نقول من سلم لكم انه لا يجوز تقديم الاعواض المستحقة
في الدنيا وعندنا انه جايز ومتى وفر على المستحق حقه من ذلك لا يجب ان يعرف
وصول حقه اليه على ما نبينه من بعد ونفرق بينه وبين الثواب ومتى قلنا
انه لم يتوفر عليه ما استحقه من ذلك فقد يجوز ان يكون تاخيره لضرب من الصلاح
بان يعلم الله تعالى ان في تعجيله مفسدة وان الصلاح في تاخيره او يريد تعالى ان يعوض
المولم لنفع زايد يستحقه بالتاخير ولو قدمه لما استحق هذه الزيادة وقد يجوز
ان يكون في جملة ما يستحقه العبد من الاعواض ما لا يصح تعجيله في الدنيا الاترى

انه قد يستحق على الاماتة والالام التي يفعلها تعالى عوضا فلا بد في توفيرها من ضرب من
التاخير واما الثواب فانما وجب تاخيره لان صفته تنافي مقارنته التكليف على ما ثبت
من وجوب خلوصه عن الشوايب والمكلف ما دام في حال التكليف فهو
معرض لضروب من المشاق فلم يكن بد من تاخيره الى بعد زوال التكليف وبعد فانه
لو فعل الثواب ايضا لصار المكلف في حكم الملجا الى فعل الطاعات لترغيبه في الثواب
والماخوذ عليه ان يفعلها لوجوبها في عقله فوجب تاخيره لا محالة وليس في العوض
احد هذين الوجهين المانعين من تقديمه في الدنيا فيجب ان يجوز تقديمه بل يجب تقديمه
الا اذا عرض دونه مانع وعلى ان دوام العوض لو ثبت لم يوجب منعا من تقديمه
بان يقال يفعل بعضه ويوخر الباقي ولا يعلق التاخير بعضه او كله بالدوام وعلى
هذه الطريقة يستحق الثواب العظيم من الله تعالى على جهة الدوام ثم لم يمنع دوامها
من جواز تقديم التعظيم منه تعالى لعباده المومنين فما في ذلك ما يقتضي القول بالدوام
وكذلك الحال في العقاب المستحق على وجه الدوام مع تقديم بعضه **ومن**
جملة **ما يصلح** ان يتعلق به من يرى القول بدوام العوض ما يعارض به لشبهة
الاولى وهو ان يقول قايل لو كان العوض منقطعا لجاز ان يفعله الله تعالى في
وقت واحد لان المتناهي المحصور يجوز فعله على هذا الوجه ومعلوم ان العاقل
لا يختار المرض النازل به سنة او اكثر من ذلك لعوض يتوفر عليه في الوقت الواحد
وان بلغ قدره ما بلغ فيجب ان يكون دايما والجواب ان هذا انما يقدح في حسن توفيره
على هذا السبيل ونحن نقول انه يجب عليه تعالى ان يوفره على وجه يشتمل المعوض حاله
ويحصل له ضرب من الاعتبار به وذلك انما يكون بان يحصل في مقابلته مرض سنة

منافع توفى عليه ويصل الله فيما سقدر الى سنين ومعلوم ان العقلا قد يختارون
الالم الكبير لاجل ذلك فبطل هذا السوال ايضا **واحد** ما يتعلقون
به قولهم لو كان العوض منقطعا لوجب اذا اخر الله تعالى توفيره حتى اعاد المستحق فوفره
عليه فاذا انقطع الاستحقاق بقطعه تعالى كان لا بد من ان يلحق المعوض ذلك
لا يصح لان حسن الالم انما لله تعالى موقوف على حال التكليف فاذا زال التكليف
لم يحسن ولو حسن ايضا حسن هذا الالم ولا تكليف لادى الى ان يبقى عليه عوض اخر والكلام
فيه كالكلام في الاول فاذا وفره جاز ان يقطعه بسبب يوجب عوضا اخر ثم
كذلك ابدا ولا يخلص من ذلك الا القول بدوامه اذ في القول بانقطاعه ما يقتضي ايضا
دوامه وعلى اقبح وجوهه والجواب عنه ان يقال انما كان يلزم
ما ذكرته لو لم يمكن قطع المستحق الا بما يستدعي عوضا اخر فاما اذا قدرنا تعالى على
فعله من دون الم او ما يجري مجراه بان تعالى يفني الحيوة لفقد ما يحتاج الحيوة في الوجود
اليه على وجه لا يشعر المعوض به ولا يلحقه بذلك الم فمن اين ان لا بد من عوض وقد
يجوز من جملة العقل ان يقلب الله تعالى الحيوان المعوض الى شي من الجمادات يسر بالنظر
اليه اهل الجنة فاذا كان هذا الوجه جايزا لم يتم لهم ما بنوا عليه الشبهة هذا اذا كان
المعوض غير مستحق للثواب فاما اذا كان مستحقا للثواب فان الثواب يدر عليه في كل
وقت ويكون العوض الذي يستحقه مفرقا على الاوقات على وجه لا ينتفع بحصول ما
يحصل وان لم يتبين تنغيصا ونقصا عما كان عليه في الاول ويصير ذلك بمنزلة
من اجرى عادته ان يتناول في دفعة واحدة رغيفا فقد علم ان كل قدر منه
اذا تناوله التذ به ولو انه فقد في بعض اكلاته لقمة او ما يقوم لم يتبين عنها
نقصان حاله فقد يجوز ان يكون الشي ينتفع بحصوله ولا يتغير بفقده وليس لاحد ان يقول

ان هذا العاقل اذا خطر له حال ما يتوفر عليه من العوض انقطع او يدوم فاذا لم يقطع
بدوامه وجوز ان يدوم وجوز ان ينقطع فلا بد من تنغيص حاصل وذلك لانه تعالى قد
يجوز ان يشغله بعض الشهوات عن هذا الخاطر فلا يودي الى ما قالوه فاما من ليس بعاقل
فبعيد عن هذا الخاطر فثبت الوجه لدوام العوض فاما قالوه فهذا غاية ما اوردوه ان يتصل
النعيم بالمعوض على الحد الاول لئلا يودي الى استشعار تنغيص ولئلا يودي الى العوض يتجدد
استحقاقه وذلك صحيح بان يتفضل الله تعالى به حالا فحالا لئلا يودي الى فعله
لما يقبح وذلك بمعزل عن استحقاق العوض على وجه الدوام فان قيل الا ينتم لو قطع
الله تعالى هذا العوض عن مستحقه باماتته على الوجه الذي ذكرتم او تقليبه الى صورة
بعض الجمادات ان يمكن ان يتبين في ذلك فايدة لانه اذا لم يمكن بيان فايدة فيه وان يكون
مفعولا لبعض الاغراض ادى الى كونه عبثا قيل له قد يجوز حصول غرض في ذلك اما
في اهل الجنة واما في اهل النار فمن كان من اهل الجنة اذا راى انقطاع نعيم المعوض وقد وثق
بدوام نعيمه ازداد لذلك سروره ومن كان من اهل النار يزداد حسرة بان يتمنى ان يموت او يقلب
جمادا وعلى هذا حكى الله تعالى عن الكفار انهم يتمنون ان يكونوا ترابا على ما قال جل وعز ويقول الكافر
يا ليتني كنت ترابا **واحد ما يجوز** ان يتعلق به من يرى القول بدوام العوض
هو ان هذا الالم يودي الى ضربين من النفع احدهما العوض والاخر الاعتبار ثم كان النفع
في الاعتبار دايما فكذلك يجب في العوض والجواب ان ذلك تعويل على مجرد الدعوى
مع ان الدلالة قد فرقت بين هذين النفعين ومع ان هذا الوجه الذي ثبت احدهما عليه هو
غير الوجه الذي ثبت صاحبه الا ترى ان الانتفاع بالاعتبار هو بان يتحرز المعتبر عن قبيح
او ياتي بواجب فيكون استحقاقه للثواب على ذلك كما يستحق المدح والتعظيم عليه فكما يجب دوامهما فكذلك الثواب واما

العوض فطريقه طريق الابدال المستحقة في الشاهد وذلك تمامه على طريق
الانقطاع ويفارق احدهما الاخر وقد تكلم بعد ذلك في فصل اخر من احكام العوض
وهو ان العوض يجوز توفيره على من يستحقه من عاقل وغير عاقل من دون علم منهما بذلك
اما من ليس بعاقل فلا وجه لاجله يجب ان يعلم ذلك كما لا وجه لاجله يجب ان يعلم ثواب الدنيا
واما العاقل فقد يكفي علمه بانه تعالى سيعدل عليه ولا يبخسه حقه اما بفعل المستحق اذا
امكن ذلك كما نقوله في اهل الثواب او بفعل ما يقوم مقامه اذا كان من اهل العقاب وذلك
بان ينقص بقدره من العقاب على وجه لا يتبين الراحة كما لا يتبين المثاب البعض بفقده وقد بين
ان حكم المعوض فيما يجري تعالى عليه حاله بمنزلة ولي اليتيم فيما يدبر امره عليه فكما يجوز ان يحصل
لليتيم هذا النفع من دون علم منه فكذلك حال المعوض في الاخرة ويفارق حكم العوض في هذا الباب
حكم الثواب وذلك لان للثواب صفة لا بد ان يتبين المثاب حاله معه الا ترى انه يستحقه على
طريق الاعظام فلا بد ان يعلم ان ذلك مما يستحقه لانه متى لم يعلم الاستحقاق فيه
صار معرضا لاعتقاد جهل وذلك لا يجوز واما العوض فليست له صفة لا بد من
علم الموفر عليه بانه مستحق حتى اذا لم يعلم ذلك صار معرضا للجهل بل يكفيه ان يعلم انه
معدل عليه ان كان عاقلا وخطر له هذا الخاطر واذا لم يكن عاقلا فلا معتبر به
ثم بين رحمه الله انا اذا جوزنا ان يكون العوض منقطعا وجوزنا
ان يتوفر عليه في العاجل ثم ورد عليه الموت على وجه لا يتجدد له عوض اخر
فليس يجب من جهة العقل اعادته من هذا السبيل لانه لا حق له يلزم توفيره ولا يمكن توفيره
الا بالاعادة كما نقول في المثاب وعلى نحو ذلك نقول في المستحق للعقاب انه لا وجه يوجب
اعادته الا ان السمع قد دل على ان الله تعالى يعيد سائر الحيوانات فيوفر على اهل الثواب
ثوابهم دائما ويوفر على اهل العقاب عقابهم دائما ويوفر على من خرج من الدنيا ولم يوفر

عليه العوض عوضه المستحق ثم يتفضل الله تعالى بادامة التنعيم وهكذا فيمن نقدر ان
عوضه يعجل له في الدنيا فيكون اعادته من هذا السبيل تفضلا كما ان ادامة النفع
عليه تفضل ثم تكلم في جنس العوض وفي جنس الثواب والاصل في ذلك ان المعوض
اما ان يكون من اهل الثواب او لا يكون من اهل الثواب ولا يثبت فيه الا العوض فاما الاول
فيجب ان يقال فيه ان ثوابه من جنس ما يشتهيه لكي يقع ترغيبه في الطاعات موقعه وكذلك
يجب فيما يعده تعالى من التفضل المضاف الى ما يستحقه من الثواب والظاهر ايضا في عوضه ان
يكون من جنس ما اشتهاه في الدنيا وان كان لا يبعد خلافه لان الوجه الذي اوجب في ثوابه ان
يكون من جنس ما يشتهيه غير قائم في العوض فيجب ان يقول قائل يكفي في هذا الباب ان يصل
اليه نفع ما فاما من ليس من اهل التكليف ولا حظ له سوى العوض فلا وجه يوجب ان
تكون اعواضه من جنس ما تعلقت به شهواته في الدنيا بل يعتبر فيه النفع وذلك موقوف
على خلق شهوة لبعض المدركات فمتى خلقت فيه جنس تلك الشهوة او ما يجانسها فالغرض
قد حصل فلا يكون لاحد ان يشنع علينا بان يقول ان قولكم في الاعواض يؤدي الى ان تكون
البهائم ترعى في الجنة الحشائش وتعلف الاتبان وما اشبهها لانا قد بينا ان ذلك ليس مما
يجب وان كنا لو اجزنا ذلك لم يكن هناك ما يستبعد لان وجوه المنافع ليست موقوفة على
ما يكون له خطر وقيمة على ما ثبت من حكم الماء الذي به حياة الابدان وان خف خطره
وقيمته وهذا كله ظاهر ما لم نقل بانه يجعل شهوات السباع في افتراس الحيوانات لان
وقوع الالام في الجنة لا يحسن لخلوها عن طريقة التكليف وكما لا يجوز ان يولم
تعالى ابتداء مع التكليف فكذلك لا يجوز ان يمكن من فعل الالام ابتداء مع التكليف
وهذا يفارق العقاب لانه ليس فعله على طريق الابتداء فاذا تقررت هذه الجملة اوجبنا ان يمنع
الله تعالى افتراس السباع اذا استحقت اعواضا بوجه اخر من المنافع **ثم تكلم في كيفية** توفير

على المكلفين في الاخرة والاصل في ذلك انه اذا كان المستحق للعوض من اهل
الثواب جمع عليه بينهما على الحد الذي تقدم ذكره واما اذا كان من اهل العقاب فالكلام
في ذلك مبني على ان العقاب لا يحبط العوض وفيه خلاف وانا على ما سنذكره من بعد فاذا
ثبت انه لا يزول استحقاقه للعوض مع العقاب بان يوفره عليه في الدنيا فلا كلام وان
ورد عليه الموت ولم يتوفر عليه ذلك ففي شيوخنا من يجوز توفيره عليه بعد الموت وقبل
ان يصير الى النار وان كان الاقرب خلافه لان السمع قد اوجب فيمن يكون مستحقا للعقاب
ان لا يلقى بعد مماته راحة ولذة اصلا فاذا لم يقل بذلك فلا بد من ان يصير العوض الذي
يستحقه في مقابلة اجزاء عقابه حتى يسقط عنه بقدره على وجه لا يتبين الراحة به لتفرقه
على الاوقات وان كان يعلم انه مفعول عليه لكن يدنه اذا صار مستغرقا بالالام لم يتبين هذا
النقصان ولا بد من هذه الطريقة لانه اذا لم يجز ان يذهب حقه هدرا ولم يمكن توفيره عليه
بعينه لتعذر ذلك فلا وجه الا ان يفعل به ما يقوم مقامه وقد تقرر ان دفع الضرر
في انه مطلوب كالنفع فاذا تعذر ذلك فلا وجه الا احدهما اقيم الاخر مقامه وصار
بمنزلة ما لا مثل له في الشاهد لان المتلف يستحق عليه قيمته ويقوم القيمة مقام المثل
كذلك الحال فيما ذكرناه وليس لاحد ان يقول لم اقتصرتم على ثبوت المقابلة والمساواة
في هذا الباب حتى يكون الامر على قدر الامر المسقط وهلا اوجبتم ان يكون الجزء من العوض
يسقط اكثر من قدره من العقاب لان الذي استحقه في الاصل انما هو النفع فاذا عدل
به عن المستحق فهلا زيد عليه وهلا اجريتم ذلك مجرى العوض المستحق على الالام من جهة الله تعالى
فكانكم لا تعتبرونه بمقدار الالم فكذلك ههنا وذلك انا قد بينا ان دفع الضرر يقوم
مقام النفع فيجب ان يكون اندفاع جزء من الضرر بمنزلة حصول جزء من النفع ولا وجه للزيادة
فاذا كان الذي يستحقه قد تعذر فعله به لمانع ففعل ما يقوم مقامه يكفي ان يساويه
كما قد ثبت مثله في قيم المتلفات الا ترى ان الذي يستحقه من اتلف عليه ثوبه من الابريسم

او الدرهم يجب ان يكون مقدار النفع فيهما كمقداره في الثوب الممزق ولم يكن لاحد
ان يقول اذا لم تتات مطالبته بمثل ما قد اتلفه فهلا زيد عليه في مقدار القيمة فكذلك
الحال في مسئلتنا وعلى نحو ذلك جرى حال احباط العقاب الثواب او تكفير الثواب العقاب
وما يتبع ذلك من الموازنة فاما العوض الذي يستحق على الله تعالى بما فعله من الالام ابتداء فانما
وجب ان يزيد مقدار الالم التي يبيت فعله لها حسنا على ما سبق ذكره وذلك غير
موجود في مسئلتنا فلا يشبه احدهما الاخرة فان قيل فان العقاب يستحق على طريق
الاستخفاف والاهانة فامكن ان يوفر في اسقاطه الثواب المستحق على طريق الاعظام
والاجلال فاما العوض فلم يستحق هذه الطريقة فكيف يجوز ان يسقط من عقاب
قيل ان هذا الاستحقاق تابع لهذا الضرر واذا حكمنا بسقوطه يسقط استحقاق
الاستخفاف على طريق التبع له وعلى ان اكثر ما في ذلك ان يزال الاستخفاف منزلة جزء من
الضرر كما نزل التعظيم منزلة جزء من النفع فاذا اوجبنا ان يسقط بالعوض مقداره
من الضرر وجب اعتبار حاله بحاله من دون ان يكون ذلك قادحا فيما قلناه وبعد فاذا
لم يمكن توفير العوض بعينه على من يستحق العقاب ولم يمكن القول باحباطه له فلا وجه له سوى
ان يسقط بازائه قدر من العقاب فاذا لم يثبت اسقاطه الالام يسقط معه الاستخفاف
والاهانة فهو اكد لما يريد فهذا هو القول في كيفية فعل العوض بمن يستحقه
واعلم انه لما تبين حكم الاعواض المستحقة عليه تعالى لمن كان من اهل الثواب او من اهل العقاب
وكيفية توفيره عليها بين الحال في الاعواض التي يستحقها بعض العباد على بعض والكلام في
مقدار ذلك العوض وما يتصل به سنذكره بعد هذا الكلام المقصود ههنا انما هو ان المضرة
بغيره لا بد من ان يكون له عوض يقابل هذا الضرر اما في الحال او يعلم انه يستحقه في الثاني اما
من جهة الله تعالى او من جهة غيره [illegible] في الدنيا الا بقدر مقدار العوض ما يقابل الضرر الذي نزل بغيره ومتى صار مستحقا

عليه لم يجز منه تعالى ان يفعله به ولكنه ينقله الى المظلوم اما بتوفيره عليه واما
بنقصان اجر اعقابه اذا تعذر التوفير ويصير هذا العوض في حكم مال الظالم مستحق له ويجري
من هذا الوجه مجرى الدين الباقي في تركة الميت لان الوارث في حكم من لا يستحقه لان حقه
انما يثبت بعد قضا الدين والكلام في ان هذا الظالم لا بد له من عوض وان تمكينه
تعالى اياه لا يحسن الا على ما ذكرناه يجي من بعد وكذلك القول فيما يسببه من حال الظلمة
وكثرة انواع ظلمهم وقلة ما ينزل بهم من الامراض وغيرهما سنذكره من بعد ثم

تكلم في احباط العقاب للعوض وكان الذي

اوجب ذلك انا قد قدمنا القول في ان المستحق للعقاب اذا اضاف الى ذلك استحقاقه
للعوض فان عوضه يصير تخفيفا لعقابه وقول القائل ان ذلك مبني على استمرار
مع العقاب وما انكرتم من انه يحبطه وقد حكم ابو علي بزوال العوض والصحيح خلافه
وذلك انه لا مانع يمنع من اجتماعهما من حيث لا صفة لاحدهما تنافي الاخر كما نقوله
في الثواب والعقاب وقد ابطلنا القول بدوامه ويبين صحة ذلك ان الاعواض في الغايب
هي كالابدال في الشاهد ومعلوم ان استحقاق العقاب لا يخرج المرء من استحقاقه قيم
المتلفات واروش الجنايات فكذلك يجب ان تبقى الاعواض في الغايب وهذه المسئلة من فروع
الاحباط والتكفير وموضعها كتاب الوعيد **ثم بين الكلام في جبر**
الاعواض واسقاطها والاصل في ذلك انها على ضربين احدهما ان يكون المستحق لها
يعرف مقدارها ويكون له المطالبة بها فاذا كان سبيله هذا السبيل فاذا صح منه
اسقاطها واذا اسقطها سقطت وذلك انما هو في ابدال المتلفات المعلومة والضرب
الثاني هو ما يستحقه من الاعواض على العباد او على الله تعالى فلا طريق له الى العلم
بمقدارها ولا يكون له استيفاؤها فما هذا حاله اذا لم يتمكن من الاستيفاء والمطالبة
لجهله بمقداره لم يكن لاسقاطه حكم وجرى في ذلك مجرى الصبي الذي لا حكم لمطالبته

[illegible]

بماله من الحق ولو قدر اسقاطه لما سقط وذلك نحو ما يستحقه احدنا على غيره من الاعواض
باللطمة او الشتمة والغيبة وغيرها لان حكم الاعواض المستحقة على ما هذا سبيله ان يكون
موكولا الى الاخرة ويفارق ما يجوز المطالبة به في العاجلة فان قيل اذا ابهم لو عرف
هذا المستحق للعوض المقدار الذي يستحقه اكان يثبت لاسقاطه حكم قيل له قد قال
الشيخ ابو عبد الله انه يصير مع ذلك ملجأ الى ان لا يسقطه وهذا التعليل يقتضي
انه لو اسقطه لسقط وانما يستقيم له ذكر الالجاء اذا عرف قدر العوض الذي يستحقه
على الله تعالى بالالام فان ذلك الباب هو الذي يكثر كثرة يمكن ان يقضي في مستحقه ان يصير ملجأ
الى ان لا يسقطه فاما ما يستحقه على العباد مما يخف قدره ويصغر وزنه فلا يثبت فيه حكم
الالجاء والذي اختاره الشيوخ انه ما لا يتمكن من استيفائه حتى يكون في حكم المدبر المولى
فيجب ان لا يكون لاسقاطه حكم سواء عرفه او لم يعرف ويصير بمنزلة من لا عقل له انه لا حكم
لاسقاطه ما يستحقه وان قدر وقوفه على تفصيل حقه ومعلوم ان هذه الاعواض التي
يستحقها احدنا على العباد او على الله تعالى حكمها هذا الحكم لانه يتعذر عليه استيفاؤه
وانما امرها الى الله في طريقة النقل من واحد الى واحد ويصير بحسابها من عقاب المستحق فيجب الا
يكون لاسقاطه حكم وان عرف الحال فيه وقد يكون المستحق للعوض على غيره ممن قد استحق عليه عوض
او لغيره وقد بينا انه لا يجوز خروجه من الدنيا الا وله عوض يقابل مقدار الضرر ومتى كان
سبيله هذا السبيل فقد صار ما استحقه من العوض في حكم المقبوض واذا حصل مقبوضا
لم يصح هبته واسقاطه **ثم تكلم** في حكم العوض اذا تأخر توفيره عن الحال ان
يستحق المعوض زيادة لاجل التأخير واختار في هذا الموضع الا يثبت بالتأخير زيادة ولكنه
يجوز ان يتفضل الله تعالى اذا علم ان هذا العوض معجل للمعوض كان يكلفه في الاصل
بقدر من العوض وان كان لا يعلم انه يؤخره فانه يتكفل بقدر زائد على الاول وربما جرى في كلام

الشيوخ انه لا بد من التزام زيادة بالتأخير على الحد الذي يثبت من الفرق بين النقد والنسا
في المبايعات ويصح التوفيق بين هذا المذهب وبين الاول بان يقال ان القدر الذي يتكفل
اذا تأخر العوض يجب ان يثبت فيه من المزية ما اشرنا اليه حتى يكون تكفله في الحلول
على هذا الحد فاما لمجرد الصلاح التأخير فلا يجب ثبوت زيادة لانه قد يجوز ان يكون
تأخيره لضرب من الصلاح وهذا بين اذا كان الصلاح في تأخيره راجعا الى نفس المستحق
للعوض فاما اذا كان تأخيره لصلاح عايد على غيره لم يمتنع ان يقال فيه بالزيادة
التي وصفناها والحال في الاعواض المستحقة على العباد اذا تقدمت او تأخرت تجري على
هذا الحد فاما الثواب فاذا لم يجز تعجيله وتقديمه لما يعود على صلاح المكلف
فيجب ان يستحق بتأخيره زيادة لانه في الاول مستحق على هذا الطريق لئلا يثبت المكلف
ملجأ وما جرى في كلام شيوخنا ايجاب هذه الزيادة في الثواب اذا تأخر والله اعلم
بذلك

ومن جملة الفصول التي اشتمل الباب عليها

ما بيناه من ان القديم تعالى لا يجب ان يكون مريدا للتعويض في حال الالم على ما حكي عن
الاخشيدية وذلك ان تقديم هذه الارادة لا يحصل فيه معنى فيصير الحال
هذه عبثا الا ترى انه يكون عزما وانما يحسن اذا تعلق الغارم به مسرة او حصل
له به توطين نفس فاما اذا خلا من هذين صار عبثا ولا يجوز عليه تعالى واحد مما ذكرنا
فيجب الا يريد العوض الا في حال فعله تعالى له فاما في حال الايلام فقد يكفي ان يكون
مفعولا لهذا الوجه ولهذا الغرض ويكون عالما بانه سيعوض المولم والتزامه
لا جهة في حسن الالم وان لم يرد نفس العوض في الحال ومن هذا الموضع اشكل على
من خالف لانه ظن ان هذا الايلام لا يحصل فيه وجه يحسن لاجله الا مع الارادة
فاذا بينا انه قد يحسن من دونها بطل ما قالوه وصارت منزلة هذه الارادة منزلة
ارادة ثانية في انه لا يسمى العزم في فعل الله الا على ما ذكرناه وكذلك

نقول في الثواب انه تعالى لا يريده في حال امر العبد بالطاعة ولا في حال فعل العبد لها
للوجه الذي تقدم وعلى هذه الطريقة قلنا انه تعالى اذا خلق الاشيا التي ينتفع
بها فلن يتعرى فعله لها عن كونه مريدا للانتفاع بل انه يكفي ان يفعله لهذا الغرض
والا لزم ان يكون تعالى مريدا للمباحات من افعال العباد في الدنيا ومثل ما ذكرناه هذه
الجملة بمن اعد طعاما لضيفه انه لا يجب ارادة اكلهم في حال الاعداد ويكفي ان يكون
مفعولا لهذا الغرض والقول في تفصيله في باب الارادة ثم سال رحمه الله نفسه
عن حكم الاعواض المستحقة على الله تعالى والفرق بينها وبين ما يستحق على العباد وجعل
الفاصل بين الامرين فيما يرجع الى نفس العوض هو اختلاف حالها في الكثرة والقلة
لانا قد اوجبنا بلوغ ما يفعله تعالى من العوض المبلغ الذي وصفناه والمستحق على العباد
يكون معادلا للضرر به بان لا حرج الا بها جارية مجرى قيم المتلفات واروش الجنايات
وهذا حاله يعتبر قيمه المماثلة والمقابلة فهذا هو الذي يختلفان فيه فيما يرجع اليهما
فاما ما يرجع الى اسبابهما فلا بد من الاختلاف الا ترى ان ما يفعله تعالى من الاسباب
لا بد ان يحسن بحسنها نحو الامراض والمصايب وغير ذلك وما يفعله احدنا
بغيره مما يستحق به عليه عوض فهو من باب الظلم والبغي وما يفعله احدنا بنفسه طلبا
للارباح والعلوم فان ذلك خارج عما نرومه فهذا ما يجري عليه احكام العوض وشرطه

باب في بيان حكم الاعتبار

الذي شرطناه اعلم انه لما كان حسن الالم موقوفا على امرين احدهما العوض والثاني
الاعتبار ثم قد بينا ما يتعلق من الكلام بالعوض فالواجب ان نبين حكم الاعتبار
والمرجع بما نريده من الاعتبار هو ما يدعو المكلف الى فعل الواجب والانصراف عن القبيح
وعلى هذا نبه الله تعالى بقوله اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم

يذكرونه فبين انه عز وجل انما يفعل هذه الاشيا المقويه والتذكير وهذا معنى
ما قدمنا فاذا تقرر ذلك قلنا ان الذي اوجب ان يراعى الاعتبار في هذا الباب انما
هو لكي يخرج الالم من كونه عبثا فكل ما اخرجه من ذلك كفى فما زاده فلا يجب
والحال هذه ان يجري ثبوت الاعتبار مجرى الاعواض في باب مقادير الالام المستحقه
بها من الاعواض في الكثره والقله لان الالم متى كثر فلا بد من ان يكون العوض عليه
اكثر والاعواض تساوي حال العوض عند كثره الالم وقلتها عن زياده الالم
ما يقابلها وصارت ظلما فاما الاعتبار فقد يكفي ان يحصل للمكلف انزجار
عن معصيه او قوه رغبه في طاعه ولو كان ذلك فعلا واحدا او تركا واحدا
وعلى هذا يجوز ان يكون الالام النازله بعدد كثير من الحيوانات مصلحه لمكلف
واحد وفي طاعه واحده وكذلك نقول اذا كان الالم لطفا لمن نزل به لانه لا يجب
تعديه اجر الاعتبار بمقدار اجر العوض والعله في الكل واحده وذلك ان ما اخرجه
من كونه عبثا لا يعقل الى ان يعتبر الاعتبار بتقدير الالم يبين ذلك انه من الجائز ان يكون
احد هذه الالام لو انفرد لم يثبت فيها ضرب من الصلاح وانما يثبت اذا اجتمعت
فيكون لها عند الاجتماع من حظ اللطف ما لا يكون لها عند الانفراد ويجري ذلك مجرى ما قد
عرفنا ان مجموع افعال الصلاه يثبت لها من حظ اللطف والصلاح ما لا يثبت عند الانفراد
وان كان الثواب يثبت على كل فعل سابق ويستوي احاده وجملته ج **وقد**
في هذا الفصل الى ان الالم متى نزل بالمكلف فيجب ان يكون لطفا له لان تمييزه
له اقوى وعلمه به اجلى فمن البعيد ان يثبت لطفا لغيره ولا يثبت لطفا له وهو به
امس واخص واما ان نقول لا مانع يمنع من ان يكون لطفا لغيره ولا يكون لطفا
له ولا ينبغي ان يوجب ذلك وعلى هذا يصح ان يرسل نفسان في علم كل واحد منهما بما يرى من الالم

بمن ليس بمكلف ثم يكون لطفا لاحدهما دون الاخر مع انهما يستويان في العلم وحتى
يجوز ان يقدر في علم احدهما ان يكون اقوى ويثبت لطفا لغيره فيجب ان يكون ذلك مما لا
يقطع به وان يكون المقطوع به من ذلك كونه صلاحا لمكلف ما او لا يزيد
من مكلف واحد اما في طاعه واحده او فيما زاد على ذلك **وبين بحمد**
الله ان هذه الطريقه توجب امتناع الفصل بين ان يكون هذا الاعتبار في فعل
واجب او الامتناع عن قبيح وبين ان يكون في فعل نافله وذلك لان البغيه تحصل
وان صار لطفا في فعل النافله كما يحصل في الواجب الا ترى انهما قد استويا في دخولهما
تحت التكليف في ان الله تعالى قد ارادهما من المكلف وبعث الرسل داعين اليهما
وعلى هذا الوجه اوجب شيوخنا اللطف على الله تعالى في النوافل كما في الواجبات
وحكى ابو هاشم عن ابيه انه الحق النوافل بما يجري من حيث يدعو وتصرف مجرى الواجبات
فيكون تمكينه له ازاحه العله وفرقوا في باب الامر بالمعروف بين ان يكون ذلك
المعروف واجبا في وجوب الامر به وبين ان يكون نافله في انه لا يجب الامر به لذلك
وفصلوا بين احدنا وبين القديم تعالى في هذا الباب لما كان امره تعالى جاريا مجرى ازاحه حه
العله وتعريفنا احوال الافعال التي تتعلق صلاحنا بها واعلم ان المعتبر اذا كان صلاحا
انما يثبت بان يعلم الالام التي تكون لطفا على التفصيل فواجب ان يعلمه الله تعالى ذلك
وان كان يكفي في ثبوت الصلاح له علم الجمله فلا وجه لمعرفته بمقادير على التفصيل
فلا يجب ان يظن ان المكلف متى حصل التفصيل في ذلك لم يثبت طريقه اللطف والاعتبار
ثم ان الالم اذا لم يكن بد من ثبوت الاعتبار فيه فيجب ان لا يخلو وجوده من ان يعترف
به علم بعض المكلفين ليثبت له الاعتبار سوا علمناه بحوا او لم نعلمه لان ما وجب ثبوت الاعتبار
لم يعين مكلفا من مكلف وعلى ذلك رتب رحمه الله فيما بين انا وبين ما من الاطفال

والبهائم ان يكون لطفا لبعض الجن او لبعض الملائكة واما خرج عن هذه الجملة
ما استعده من كون الالم النازل بالمكلف منا لطفا لغيرنا ولا يكون لطفا لنا وقد بيناه

باب في الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى

اعلم ان هذا الباب مبني على ان الاسباب التي تساوي الالام في باب استحقاق العوض
بها وذلك لان ههنا امورا تجري مجرى الالام نحو الغموم والمصايب وما يودي الى قطع
المنافع وغير ذلك مما يستحق تفصيله وفي كل ذلك لا بد من ثبوت العوض ومن ثبوت
الاعتبار لان الطريقة في الالام وفي هذه الوجوه الاخر سوا في ان لا بد من عوض واعتبار
فاول ذلك هو ما يلحق المرء من الغموم بانواع المصايب وما اشبهها لانها في لحوق المشقة
تجري مجرى الالم فلا بد من عوض له على الله تعالى اذا كان سببه من جهته جل وعز ولسنا
نقول ان عوض المصايب هو لاجل المصيبة النازلة بالميت والمريض الذي يمسه امره
لان ذلك ينفرد بعوض يستحقه لمن نزل به وانما الذي يستحقه من العوض هو على ما يلحقه من الغم
وهذا الغم ان كان علما ضروريا فهو من قبله تعالى فالعوض مستحق به وان لم يكن علما ضروريا
فلا يخلو اما ان يكون علما مكتسبا او يكون اعتقادا او ظنا وفي كل ذلك يكون من قبل العبد
فاستحقاقه للعوض لا يكون على فعل نفسه وانما يكون على السبب الذي فعله الله تعالى مما
يستدل به على حصول المضرة او يغلب على الظن لحصول الامارة فيصير تعالى من حيث فعل هذا
السبب كانه فعل الغم هو من قبله الا ترى انه لولا ما فعله تعالى من السبب لكان هذا العاقل
لا يجد هذا الغم ولاجل ذلك فلو ابتدا العاقل ففعل هذا الغم لم يستحق له عوض ولو قدرنا ان
سبب هذا الغم هو من قبل غير الله لكان العوض يستحق عليه وقد تقرر ان فاعل السبب
في مثل هذه المواضع يستحق العوض عليه واذا كان الضرر من فعل غيره كما نقوله في الطابخ غيره

ما يستحق من بعده **فإن قيل**
في التنور او واضعه يحب البرد الى ما اشبه ذلك على ما يستحق
افكل قدر يفعله المرء من الغم يستحق له العوض على الله تعالى بان يكون الامارة من جهته جل
وعز **قيل** له لا بد من اعتبار العادات في هذا الباب فلو زاد المرء في غمه على ما جرت العادة
به عند فقد ولد او والد او حميم وصديق لم يكن على هذه الزيادة عوض وكذلك لو اغتم بموت
الاجنبي الذي لا يمسه امره على الحد الذي يغتم بموت من ذكرنا حاله لم يستحق له العوض الزائد
وعلى هذه الطريقة يكون عوض من يفقد الوالد المشفق او الولد البار اعظم من عوض من يفقد
من ليس هذا حاله من ابن او ابن عم لان ذلك يكون لمجرى العادة في ذلك تابعا وعلى هذه الطريقة قلنا
ان القدر الذي يستحق بالقطعة العشرة والزيوف من العوض عليها هو قدر ما يوجبه تلك العشرة
فاما الزائد على ذلك اذا كان من فعل الله تعالى فالعوض عليه تعالى يستحق وكذلك اذا زاد
المرء في مقدار الغم على ما يوجبه تلك المصيبة فلا عوض له عليه تعالى كما لا يستحق على الله
ما يزيد على مقدار اللذة وعلى نحو ذلك لا يستحق للمضرور المدبر وما يظنه من حصول المضار اليه
او فوات المنافع عنه الاعواض لانه يفعل تلك الظنون لا عن امارة صحيحة
ويكون في حكم المبتدا فكل ذلك يبين صحة ما قلناه من اعتبار الاسباب في ذلك وعلى هذا الوجه
قال شيوخنا ان الله تعالى اذا القى في قلب بعض الحيوان ما جعله يسرع اليه الخوف والفزع فان له عوضا
على ذلك الا ان يزيد على القدر المعتاد في مثله ولا يستحق مثل هذه الطريقة في قلوب الشجعان
ونحو ذلك ما قال الشيوخ من اختلاف الناس في البخل والجود فاذا كان في المكلفين من قد
فعل الله تعالى به من ضيق الصدر ما يشق عليه العطية في الله بخلاف من قد سهل عليه ذلك
بسعة الصدر ويختلف حالهما ايضا في الثواب لان المشقة فيما يفعله احدهما اعظم من المشقة
فيما يفعله الاخر **فإن قيل** اتقولون ان الله تعالى اذا فعل اسباب هذا الغم التزم
العوض اذا علم العبد ذلك او لم يعلمه وان لم يشعر به العبد **قيل** له اما ما كان
من باب المصايب التي يكون سببا لاستحقاق العبد للعوض عليه تعالى ما يلحقه من الغم

وهو اذا لم يعلم حدوث تلك المضرة فلا غم له فيجب ان لا يكون له عليه تعالى عوض وتكون
منزلته منزلة المغتاب لغيره لانه اذا لم يبلغه تلك الغيبة فالسبب الموجب للاغتمام
غير حاصل فلا يلزمه ذلك ويفارق اذا بلغه فاغتم به لان الاغتمام الى الغير ليفوت
الاشياء والاشياء لا تكون الا مع ضرر قد لحق المسا اليه ومتى لم يعلمه ولم يغتم به فلا
ضرر فكذلك يجري باب العوض واما اذا لم يكن ما يفعله تعالى من هذا الباب ولكنه يكون
بالالام عليه وهو لا يشعر به فكلام شيوخنا فيه مختلف والذي اختاره في الكتاب
ان العبد اذا كان بحيث لا يشعر في الوقت ولا كان المعلوم انه سيشعر به فيجب الا يكون
عليه تعالى في ذلك عوض ويجب ان يكون العوض على ما يشعر به اما في الوقت او يعلم من حاله ذلك
في المستقبل وهذا الوجه هو ظاهر على ما حكي عن ابي هاشم وقد اختار قاضي القضاة
في غير هذا الكتاب الفرق بين ما يكون مضرة في نفسه وبين ما ليس هذا حاله فذكر انه لا يراعي في
ذلك علم العبد به لان الشيء في نفسه هو ضرر فلا معتبر بعلم المضرور به وعلى هذه
الطريقة يثبت احدنا ظالما لغيره اذا اخذ من ماله ما لا يشعر به كما يكون ظالما اذا اشعر به
وابين من ذلك ما يقع من ظلم الصبي اذا اخذ ماله وهو لنقصان عقله لا يشعر بهذا الضرر
فلو كان بالعلم في مثل هذه المواضع اعتبار لما ثبت احدنا ظالما لمن وصفنا حاله فيجب ان يكون
المعتبر بكون ذلك الشيء ضررا في نفسه علمه صاحبه او لم يعلم والى هذا الوجه اشار في بدء درس
هذا الكتاب وهو اقرب والله اعلم

ومن جملة الاسباب التي عدها

رحمه الله فيما يثبت عليه تعالى من الاعواض هو ان احوج العبد بخلق الشهوة فيه الى ما فقد
فقده مثل ما يلحقه بالجوع والعطش وغير ذلك وتحقيق هذا الفصل هو ان العوض لا يثبت عليه
تعالى لمجرد خلق الشهوة في العبد الا اذا قارن ذلك مضرة لعدم ما يشتهيه والا فلو وجب
العوض لمجرد النفع ومعلوم ان لا حصر لما يجوز ان ينتفع به العبد لكان يثبت عليه تعالى
من العوض ما لا غاية له فيجب ان يكون استحقاق العوض بعدم ما يشتهيه اذا استضر بفقده

ولا بد من ان لا يقدر العبد على دفع هذا الضرر عن نفسه الا بما قد فقده فاما ان وجد
طعاما ما يسد به جوعه فلم يفعل او تمكن مما يقوم مقام الطعام على وجه لا يلحقه ضرر
به فلم يفعل فلا عوض له فبين بذلك ان سبب هذا العوض هو ما يرجع الى الضرر باتصال
الى الشهوة فقط والا لزم ان يثبت له العوض وان نال ما يشتهيه وهذا يوجب تجدد
الاعواض لاهل الجنة وذلك فاسد وعلى هذه الطريقة لو خلقت له هذه الشهوة ومكنه
الله تعالى من نيل ما يشتهيه فحال الظالم بينه وبين تناوله لكان العوض على هذا الظالم
دونه تعالى لان فعله صار سببا للضرر لا خلقه تعالى للشهوة فيه فاما اذا كان هذا
الجوع والعطش قد خلا من مشيئة امره فان عوضه ان يثبت فانما يثبت على الغم الذي يلحقه على
نحو ما سبق ذكره في المصايب فاما نفس الجايع اذا كان سبيله ما قدمناه فلا عوض له فينفصل
عن هذا العوض فلا يجب ان نسبة احدهما بالاخر

واحد ما عده في الكتاب

هو استحقاق العوض على المشقة التي يلحق العبد لتمكينه في دفع ما ناله من الضرر اما عن نفسه
او عمن يجري مجراه ولا بد في هذا الفصل من ذكر تفصيل فيه فنقول اما اذا كان ذلك من باب
الواجبات عليه ففيه ثواب يقابل المشقة التي يلزمه وان كان مما يستحق به الثواب لم يستحق
به العوض اذ الفعل الواحد لا يجوز ان يكون سببا لهذين الاستحقاقين واما ان لم يكن واجبا
وكان في حكم المباح الذي دفعه عن نفسه او عن غيره فالعوض على من الجاه فان كان تعالى هو الملجئ
له فعليه تعالى العوض وان كان سبب الالجاء من فعل العباد فالعوض عليهم وهذا الوجه هو
الذي يختاره في غير هذا الكتاب من كلامه واليه اشار في الدرس وهو ابين
مما ذكره في الكتاب لانه اجمل القول فيه واوهم انه وان كان فيه ثواب فلا بد من عوض ومتى
كان غرضه استحقاق الامرين بفعل واحد فذلك لا يصح وان كان غرضه ان الثواب
يثبت على هذا الفعل الشاق والعوض يثبت على غم يفعله الله تعالى فيه او يفعل بسببه
فذلك لا يمتنع ان كان لهذا الغم بانه

[illegible]

اخو دقاربه وهو ان قال اذا دفع الى التخلص من حر او برد بضرابه فيسعى لطلب كن او ما كله
فعليه تعالى فيه عوض وهذا الوجه له شبه بما يتنافيه حكم الجوع والعطش فكما جعل
العوض هناك على فقد ما يحتاج اليه فليس يمتنع مثله هاهنا ويضرب ايضا شبه الى الوجه
الذي ذكرناه اخرا فيجب ان يكون الجواب عنه بحسب هذين الفصلين يبين ذلك انه لا يخلو
المدفوع الى ما ذكرناه من الحر والبرد من ان يلحقه بهما فعليه تعالى العوض لاجل الايلام او يلحقه
غم بفقد الكن الذي ياوي اليه فيجب ان يعتبر سبب هذا الغم او ان يلحقه مشقه بالسعي في طلب
كن فيجب ان يعتبر حاله في الوجوه الى طريقه الالجا فعلى ذلك تترتب هذا الفصل وعظم
على ذلك بان احد ما يستحق العوض على الله تعالى هو ان يلزم العبد طلب قوت لغيره من عيله
ومن يجري مجراهم اما من جهة العقل واما من جهة الشرع فاذا سعى وفقد ما يطلبه ولحقه غم
بفقده يستحق له عوض ويبين ان هذا العوض يستحق له اذا فقده كما جرت العاده ما حازه من قوت
غيره في المده التي جرت العاده ان يحرز الاقوات فيها واعلم ان هذا الوجه يستحق بعينه
اذا الزم السعي فلحقته مشقه في ذلك فله الثواب على ما ناله من المشقه وانما يستحق العوض
لما يلحقه من الغم بفقد ما يطلبه اذا كان ما يلحقه بذلك غم واحوال الناس مختلفه في لحوق
الغم بمثل ذلك ويختلف ايضا احوالهم في مقادير المده فربما كان فيهم من يغتم بفقد قوت
يومه او ما يقارب يومه ولا يغتم لفقد قوت سنته ومنهم من هو بخلاف ذلك حتى يغتم اذا
لم يجد قوت السنه ولا فكر له فيما وراها وربما كان فيهم من لا يقف عند ذلك ولا لكنه
يغتم لفقد ما يحتاج اليه لعمر طويل فلهذا اشار الى ان العوض انما يستحق اذا فقده وفقد احرازه
في العاده المالوفه ثم ذكر العوض عليه تعالى من حيث احوجهم الى ذلك ومن حيث ابيه لهذا
السبب غم له **ومن** جمله **ما عده في هذا الباب ان يخلق**
الحي منا على ضرب من نقصان الالات وغيرها مما جرت العاده به في غيره او ترزقه فاذا لحقه غم بان لم يخلق

سويا وراى غيره على ضرب من الكمال فله في ذلك عوض وربما كان سبب العوض ما
يلحقه بفقد ما يفقده اذا كان محتاجا اليه او مستبصرا بعدمه وانما شرطنا ان يكون
مما يحتاج اليه ومما يستحق لغيره من ابناء جنسه لانه متى لم يكن كذلك لم يلحقه غم ولم يفته
نفع فلا يستحق استحقاق العوض سببه ولهذا لا يثبت له عوض بفقد عين ثالثه او فقد انياب
ناب او جناح يتمكن به من الطيران لان في كل ذلك لا يستحق الموصوف به على كمال حتى اذا
فقده لحقه غم ويعوق بفقده فاما ما يستحقه من الثواب فهو بصبره على ذلك وتركه
الجزع منه فيحصل من هذا الوجه محل الامراض التي تنزل به **ومن جمله** ما ذكره ايضا
ان يكون حاله الواحد منا مباينه لحال غيره ممن يساويه فيما يتفضل الله تعالى به عليه دونه
من مال او علم او قوه او ما اشبه ذلك مما يكون سببا للتحاسد والتنافس فاذا لحقه غم بان لم
يعط ما اعطى غيره فله في ذلك عوض وهذا الوجه مشبه لما تقدم وراجع في التحقيق
الى ان العوض يستحق لما يلحقه من غم الا ان يكون قصده بهذه الوجوه تعديد اسباب الغموم
والشرط في استحقاق العوض بالسبب الاخير الذي ذكره ان يتعذر عليه الوصول الى مثل
ما وصل اليه غيره فاما اذا تمكن من ذلك وقعد عنه فيجب ان لا يستحق له عوض ويجعل محل الواجد
للطعام اذا لم يتناوله لانه يكون في حكم الجالب الى نفسه هذا الضرر فلا يستحق له على الله تعالى
عوض **ثم ذكر** ان احد هذه الاسباب هو ان يدفع بطريقه الالجا
الى طلب ما يدفع عنه الحر والبرد وغيرهما فيستحق له على ما يلحقه من المشقه عوض والحال في ذلك ظاهره
وقد تقدم نظيره لانه ان بنى الوجوب عليه فله ثواب على مشقته وله عوض على ان احوج الى ذلك ومتى
فعل كان اعظم لعوضه وان زالت طريقه الوجوب وحصل هناك الجانط فيه فان كان سببه
من جهة الله تعالى فعليه العوض وان قدر ان سببه من جهه غيره تعالى فعلى من الجاه العوض على ما
تقدم من بعد وسوا كان الجاه بطريقه المنافع والمضار او كان بطريقه المنع فاذا عرف انه فيما جاول
اقرام الامور

يحتاج اليه مع قلة العوض وبين ان حال الواجد للحجر والبرد اذا كان نافرا الطبع
عنهما كحال العليل فان عوضه يثبت على ما ناله من الغم الا ان يتمكن من دفع ذلك عن نفسه
بوجه من وجوه الحلال فاذا لم يفعل لم يستحق عوضا وهو كمسئلة الجائع وغيره على
ما ذكرناه **واحد** ما اوردناه ان الصبي لم ممنوع من التصرف في ماله الذي قد
رزقه ويدخل في ذلك الحجر الواقع على المريض ان يتصرف الا في مقدار من الثلث دون ما زاد
عليه لحق الورثة وربما لحقه غم بهذا المنع فيكون له بذلك عوض كما انه اذا وجد ما يشتهيه
ولكنه يخشى المضرة فله عوض بامتناعه من تناوله وربما يكون سبب العوض مجيء المريض
ان يبذل ماله الى غير من جعل الشرع له من قريب او اجنبي فاذا منع من ذلك ولحقه غم استحق
على ذلك عوضا وقد يثبت هذا العوض بضروب الحجر كما قال بعض العلماء في حجر السفه والتبذير
وربما حجر عليه للدين في كل ذلك فهو ممنوع من التصرف في ما يملكه اما في البعض او في الكل
فيلحقه بذلك غم والسبب فيه امر الله تعالى فلا بد من ان يثبت له على ذلك عوض واذا جمع المرء الاسباب
التي تجلب الغم اليه امكنه ان يضيف الى ما عدده اسبابا اخر لكنه انما قصد التنبيه على الطريقة
ومحصول جميعها يثبت العوض على الله تعالى فيه لانه تعبد بالاحكام والعموم سواء كانت من فعله تعالى
بلا واسطة او يكون هناك وسائط او يكون الضرر من فعل غيره ولكنه ينتقل اليه العوض
بوجوه مخصوصة من نحو الالجاء والايجاب والاباحة الى ما اشبه ذلك على ما ذكره في باب منفرد
من بعد **ثم ختم الباب بالخبر المروي عن النبي صلى الله عليه**
انه قال عجب للمؤمن ان امره كله خير ان اصابته سراء فشكر كان خيرا وان اصابته
ضراء فصبر كان خيرا وليس ذلك الا للمؤمن وقصد بذكر ذلك ان المكلف يتردد
بين بؤس ونعيم فان كان في نعمه فشكر فله على هذا الشكر ثواب مضمون الى هذه
النعمة حتى تكون هذه النعمة في حكم الجالب لخير آخر وان كان في ضر فصبر استحق الثواب الذي توفيه

قدره على قدر الصبر ويثبت له العوض في مقابلة ما ناله من الضرر حتى تصير هذه المصيبة
كانها منحة وموهبة لكونها سببا لحصول النفعين ثم اخذ صلى الله عليه ذلك بان جعل
الحالة من وجوه الخيرة لا تثبت الا للمؤمن لانه اذا لم يكن مؤمنا وكان من اهل العقاب لم ينتفع بهذه
الابواب كما ينتفع غيره الا ترى انه لو شكر نعمة الله تعالى وهو من اهل العقاب لمواقعة
الكبائر لم يظهر له ثواب وكذلك ان صبر وهو غير مجانب للكبائر لم يظهر له ثواب
الصبر وكان محبطا وما يثبت له من العوض فالعقاب الذي يستحقه يصير مانعا من توفيره على
وجهه وانما يخفف عنه بعض العقاب فلاجل ما ذكرناه من ان وجوه الانتفاع بالشكر
والصبر موقوفة على المؤمن خصه عليه السلام به وجرى مجرى قول الله تعالى انما انت منذر من يخشاها
لما كان الخاشي هو الذي ينتفع بالانذار وكقوله تعالى هدى للمتقين لما كانوا هم الذين
ينتفعون بالاهتداء

باب في حكم المضار اذا وقعت من العباد بامره تعالى او بالجائه او بتمكينه وما يتصل بذلك

اعلم ان هذا الباب مبني
على ان حكم الضرر الذي يفعله العباد في العوض ينتقل فيه الى الله تعالى من حيث امر به امر ايجاب
او امر ندب او الجا الى ذلك او اباحه الى ما يجري هذا المجرى فاما ما كان من باب الايجاب
فكنحو ما امر الله تعالى به من اقامة الحد على التائب ومن نحو امره بتاديب الاولاد وبضرب
العلاجات التي يلحق الم الالم بها الى ما اشبه ذلك ونحو هذا ما ذكره ما التي اوجبها في كفارات
الاحرام من قتل الصيد او غيره او ما يجب على طريق النسك كدم القارن والمتمتع ويدخل
في ذكر الاضاحي على مذهب من يوجبها فاذا لم يجب بالاصل فان يكون مندوبا وقد يكون هذا الباب
مندوبا اليه وقد يكون من باب المباح كذبح البهائم اذا اريدت للنفع في العاجل وقد يبلغ
الحال به حد الالجاء اما في دفع الضرر واما في استجلاب النفع ففي كل ذلك لا بد من عوض
ليحسن وكما لا بد من عوض فلا بد ايضا من ضروب الاعتبار على ما تقدم ذكره وهذا العوض متى لم يكن الله تعالى

متكفلاً به فالمقدار الذي تقدم من بيانه زالت فيه طريقة الوجوب وطريقة
الحسن فاذا كنا نعلم انه لا يحسن منه تعالى ان يتولى فعل الالم الا على السبيل الذي
ذكرناه فكذلك كان لا يحسن منه ان يوجب ويأمر ويبيح ويلجئ الا عند التزامه العوض
الذي بيناه ولولاه لقبح ايجابه تعالى واباحته وبين ذلك ان العوض لو استحق على الواحد
منا لكان موازيا لعدد الالم ومعلوم ان لمثل ذلك لا يحسن الايلام فالحاجة الى
ان يقول ان هذا الالم قد وقع حسنا فداو حسن ان يتفضل العوض فيه اليه تعالى والحال
فيما يلجئ فيه اقوى مما يبيحه لان الملجأ يتلامى له فعل الملجئ فاذا كنا نوجب في الشاهد
العوض على من الجأ غيره بان فعل بعض الاسباب فكذلك يجب فيه تعالى اذا الجاه فان قيل
افتقولون ان كل ما اوجبه الله تعالى من انواع الضرر فعليه العوض دون العباد قيل
له كذلك يجب اذا انفرد فاما اذا اقترن به غيره اختلف الحال فيه وبيان ذلك انه تعالى
اذا اوجب على احدكم تسليم مال الى ذي يد بشرطه موصوفين ولم يجعل المحكوم له ان ذلك
المال مالا مستحقا او كان صبيا او مجنونا الى ما يجري هذا المجرى فالعوض في ذلك عليه تعالى لمكان
الايجاب وليس كذلك اذا كان الاخذ عالما وبما اخذ ظالما لانه يثبت عليه العوض وسبيله
ان يرد على صاحبه وقد يوجب في الفصل الاول على الشهود ايضا عوض لما كانوا سببا لهذا
الضرر على ما نبين من بعده فان قيل فاذا لم يكن بد في هذه الالام من ان يكون لاعتبار مضموما
الى العوض فينبغي ان يقولوا في كل ذلك بالوجوب وقد قدمتم في هذا الفصل ذكر الاباحة
وما كان مباحا لا يكون واجبا وما فيه اعتبار فلا بد من ان يفعله تعالى او يامر عباده بفعله
وذلك ساقط قيل له ان ذبح البهيمة اذا كان مباحا فقد يجوز ان يكون لطفا لغير
الذابح وانما ساغ لئلا يجب عليه ويباح له بعينه فاما ان يباح له فعله ويجعل الله بذلك
ضررا من لا اعتبار لغيره فلا وجه يمنع منه وكان الله تعالى يعلم ان صلاح هذا المكلف

فعل

في الم بان ذلك هذا الحيوان المخصوص ويمكن فعله وفعل غيره يسوا فيه فان وقع من ذلك
الغير لم يلزمه تعالى فعله لان المصلحة قد حصلت به وان علم ان ذلك لم يقع وجب عليه تعالى
ان يفعل ما يقوم مقامه لئلا يعرى هذا المكلف مما له اعتبار فيه وكان وجه الفرق
بيننا وبين القديم تعالى انه اذا وجب عليه ان يمكن وجب عليه ان يلطف وما كان من فعل
العباد فاللطف فيه لا يجري مجرى ازاحة العلة كما يكون من فعله تعالى وانما هو في حكم
دفع الضرر فما استضر المكلف بتركه لم يجب عليه فعله فلا يلزمه والحال هذه ان يفعل
ما هو لطف لغيره وليس يمتنع ان يكون مثل المباح من ذبح وما جا على غيره فيحصل من هذه الجملة
ان كونه مباحا لا يمنع من ان يحسن لغيره من ابيح له ضرر من الاعتبار فان قدر ان للذابح
لطفا فيجب ان يتعلق ذلك باستباحته هذا الذابح ليبقى له حظ الوجوب **واحد**
بين ان العوض في ذبح البهائم على الله تعالى انه اذا لم يخل من عوض وكان احدنا لا يقدر على توفير
هذا العوض على هذا الحيوان بعد ذبحه فينبغي ان لا يتمكن من ذلك ويجب ان يقضى بقبحه لا محالة
وان لم يكن بين ما ابيح له ذبحه وبين غيره فرق فاذا وجب ان يقضى بحسن هذا الايلام وبعد
الفرق بين ما ابيح له وبين ما لم يبح له فليس الا ان في احدهما يكون العوض عليه وفي الثاني يكون العوض
على الله تعالى فاما اذا كان من باب ما له مدخل في التكليف بالايجاب والندب فينبغي ان يتكلف
فيه تواد ادا الي به على الامر ويكون العوض للمولم دون غيره **مسألة** عن قوم يقولون ان
بالتمكين يجب على الله تعالى العوض فيكون ذلك وجها زائدا على الوجوه التي تقدمت مما يقتضي
استحقاق العوض وربما اضافوا الى ذلك ان هذه الالام اذا وقعت ممن لا يميز ولا طريق يعلم به
قبح هذا الفعل منه ليصير سببا للامتناع فيجب ان يلتزم القديم تعالى به عوضا وربما قووا ذلك
بان هذا المتمكن من ايلام غيره اذا جعلت شهوته في ذلك خاصة ولم يجعل شهوته فيما يستباح
كما قد عرفناه في سباع الطير وسباع البهائم وغير ذلك فيجب ان يجعل ذلك سببا لاستحقاق

ممكن منه [illegible] وما علمنا [illegible]

العوض اليه تعالى اذ لولا ذلك لقبح منه جل وعز التخلية والتمكين والتشبيه والاصل
في ذلك ان التمكين سببا لا يقال العوض لكان العوض انما يثبت على الله تعالى لانه ممكن
على الحقيقة ومعلوم ان هذا المخالف انما يوجب العوض عليه تعالى بتمكين بعض الحيوانات
دون بعض وهذا القول يؤدي الى ان لا يثبت عوض على احد سواه جل وعز وذلك باطل
وعلى هذه الطريقة لا يلزم من مكن غيره ماله او ما [illegible] كلها من اتلاف نفس غيره او ماله
العوض الذي يقابل هذا الايلام الا ترى ان ذلك لو وجب لسقط اعواض المظلومين الى
الصاقلة ومن يجري مجراهم لانهم جعلوا تلك الآلات على الحد الذي يقع المضار بها
فثبت ان التمكين لا يكون سببا لالتزام العوض وتبين صحة ما قلناه ان التمكين من
الضرر هو التمكين من النفع بعينه من دون اختصاص له باحدهما دون الآخر فكان يجب
في كل عوض يثبت في الشاهد ان يكون عليه تعالى وكان يجب ان يختص هو جل وعز
بان لا يلزمه هذا العوض اولى من غيره من الممكنين بالاحداث وغيرها فيكون مشتركا
وذلك باطل **واحد سطيح** قول من يوجب العوض عليه تعالى في هذه الابواب
هو ان سبيل ما يلزمه جل وعز من العوض هو السبيل الذي تقدم ذكره في باب
المقدار ومتى حصل بازاء هذا الالم ما ذكرناه من العوض صار الالم حسنا وقبح ما
منع الظالم غيره من ظلمه لانا نصير في حكم من فوت عليه نفعا عظيما فاذا حسن في
العقول بل وجب في الشرع منع الظالم فيجب ان يكون العوض مقابلا ولن يكون كذلك
الا وذلك الالم قبيح ويكون العوض على فاعل الضرر ولا يمكن ان يقال ان الذي يثبت عليه جل وعز
من هذا الباب هو ما يقابل الضرر لانه لو جاز ذلك فيما قالوه لجاز فيما اباحه من ذبح
البهائم وغيرها فاذا كنا نعلم ان الذي يثبت عليه تعالى من العوض لا يختلف في الابواب
المتقدمة فهكذا يجب في هذا الوجه ايضا وذلك يرد هذا الضرر الى انه حسن ومتى حسن قبح

فان قيل لم انكرتم ان جواز المنع منه لا يدل
المنع منه وقبح كراهته
على انه ليس بحسن لانه من الجائز ان يكون حسنا ويجوز المنع منه على ما نعرفه من حال
العقاب انه عدل حسن ومع ذلك يجوز من المعاقب ان يمنع المعاقب لو امكنه ذلك
وعلى هذا قيل ان المجد ويجوز له الهرب من اقامة الحد عليه وان كان مستحقا
قيل له ان الذي ذكرناه يعول على ما اوردته علينا وذلك انا قلنا يجب ان يقبح
منا منع البهيمة من الاضرار بالغير اذا كان الله تعالى قد تكفل بالعوض الذي وصفناه
لانا عند ذلك نصير مفوتين عليه هذا النفع وليس كذلك ما اوردته فان المعاقب لا
نفع له في العقاب بل هو ضرر محض فيصير في حكم الملجأ الى دفعه اذا امكنه ذلك ولهذا
لا يحسن منه ان يدفع المعاقب اذا رام عقاب غيره وانما يحسن ذلك منه اذا اراد ان ينال
المعاقب به لان الالجاء يثبت في احدى الحالين دون الاخرى ومحال ان يصير احدنا ملجأ
الى دفع البهيمة عن افتراس غيره فلو ثبت له النفع الذي قالوه لما جاز منعه منه فان قيل
فاما من يلم فعلا حسنا يتضمن النفع ومع ذلك فقد جاز المنع منه وهو ما ثبت من وجوب
منع الصبي من شرب الخمر وانواع الملاهي ومعلوم ان ذلك حسن منه لان له فيه نفعا وليس
هو من اهل التكليف فدعي سوق مفسدة فيه فليس الا انه حسن وقد جاز المنع منه
له ان طلب من ذلك هو الشرع لصلاح يعلمه الله تعالى للمانع ولولاه لما حسن فهو كما اخذ
الصبي بالصلاة وغيرها لصلاح يثبت له او يكون له على ذلك عوض وليس كذلك ما الزمناه لان
العقل يقتضي حسن منع السبع من افتراس الغير ووجوبه في بعض الاحوال ولا يمكن ان يدعى
في مثل ذلك لطفا لان ما طريقه الالطاف انما يثبت في الافعال شرعا ما خلا العلم بالله تعالى
وما يتبعه من حسنه من ثواب وعقاب فكان يجب ان كان ذلك لطفا ان يقع العلم به على العلم بالسمع وقد علم ان المعز

والجاحد على سواء في العلم بما ذكرناه فليس الا انه يقتضي بقبحه ولن يكون كذلك الا والعوض
على فاعل الضرر دون القديم تعالى هذا كله اذا قلنا ان هذا الفعل الواقع من الصبي وممن
لا عقل له يجب فاما اذا قيل بقبحه لسوء مفسدة فيه للمكلف فقد بطل ما رامه السائل
ولا يمكن ان يقال فكان ينبغي استحقاقه للذم لو كان هذا الفعل قبيحا لان استحقاق الذم يتفق
على العلم بقبح ذلك او التمكن منه وذلك يتضمن كمال العقل فلا يجب اذا سقط الذم ان يخرج
الفعل عن كونه قبيحا ومما يبين صحة الجملة التي تقدمت في ان العوض على فاعل الضرر يثبت
انه قد تقرر في من لا عقل له اذا اتلف شيئا من مال غيره انه يلزمه غيره او قيمته ولو انه اخذ
شيئا من ذلك المقام ومعلوم من مال غيره وكان باقيا بعينه وامكن ارتجاعه لكان هو الواجب
فاما اذا تعذر ذلك اقيم المثل او القيمة ذلك المقام ومعلوم ان هذه حال البهيمة لانها لو
تناولت شيئا من مال الغير وهو باق بعينه لارتجع منه وكذلك لو تناول حيوانا لما لبثه وامكن
انتزاعه منها لكان هو الواجب فيجب اذا تعذر هذا الباب ان يثبت فيه ما يقابله فاذا لم
يكن يتصور ان لها ما لا يمكن اخذ ذلك منه فليس الا ان يثبت له عند الله تعالى عوضا اما عليه
واما على غيره فيلزم القديم تعالى نقله الى المظلوم وهذا الفصل الاخير يبطل ما اكد السائل
من كلامه في اصل هذه المسئلة من قوله هب ان العاقل يثبت عليه العوض لتمكنه من الاحتراز
من هذا القبيح فما بال من ليس بعاقل حتى توجبوا عليه العوض لانا نقول ان فقد العقل اذا لم يمنع
من لزوم الغرامات فكيف يمنع من لزوم الاعواض ولولا صحة هذه الطريقة لما لزم الساهي
العوض للعلة التي قالوها فيجب اذا تقررت هذه الجملة ان يبطل سؤال السائل من انه بالتكليف
والتخلية وسلب العقل ينتقل العوض اليه تعالى وكذلك القول فيما زاده السائل على هذه
الجملة من قوله انه تعالى ملتزم للعوض بان يمنع الى هذه البهيمة هذا الحيوان المخصوص لان
الطريقة التي قدمناها تبطل ذكر الاسرى ان تخلق الشهوة لو اوجب اسقال العوض لوجب اسقال العوض اليه تعالى

في ظلم كل الظلمة لانهم اذا اغتصبوا الاموال فلحاجة وشهوة وجملة ذلك ان الذي
تقرر في العقول ان العوض يجب ثباته على فاعل الضرر الا ان يكون هناك ما ينقله الى غيره
وقد بينا ان ها هنا اسبابا توجب نقل العوض ولم يدل دلالة على فصل اذ ما اوردناه من الاسباب
يشارك ما ذكرناه فيجب ان يبنى على ذلك الاصل ولسنا نقول ان شهوة هذا الحيوان او قدرته
او آلته توجب هذا الاضرار وكان يصح ان يجعل ذلك سببا في انتقال العوض عنه الى الله تعالى
بل مع هذه الاحوال يجوز الا يفعل فاما الوجه في جعل الله تعالى شهوة هذا الحيوان في تناول اللحوم
وما اشبهها فقد يجوز ان يكون ذلك لصلاح يتعلق بنا ما يرجع الى وجوب المنع علينا ويكون
لهذه البهيمة عوض عند الله جل وعز اذ صارت ممنوعة مما يشتهيه فان قيل
اذا لم يكن هذه البهيمة ذات عقل وتمييز فكيف يصح قولكم انه يلزمها العوض وهذا اللفظ ينبي
عن وجوب ذلك عليها قيل ليس الغرض بذكر هذه اللفظة وما يقوم مقامها ما طلبه
من لزوم التكليف وانما الغرض ان القديم جل وعز لا بد من ان ينقل من اعواض هذه البهيمة
الى من ظلمته فالوجوب في الحقيقة اليه تعالى يرجع دونها ويكون ذلك بمنزلة ان يقال يلزم
العوض في مال اليتيم لان الذي يلزمه في الحقيقة انما هو وليه دون نفس الصبي ولا يمكن ان
يقال هلا اعتبر العوض بالعقاب والذم فاذا لم يكن يستحق على هذه البهيمة فكذلك العوض لان
العقاب والذم طريقهما غير طريق العوض الجاري الى استحقاق العوض على الصبي والساهي
والعقاب والذم زائل عنهما وكيف يشبه احدهما بالآخر والعوض يثبت في الفعل الحسن والقبيح
والعقاب لا يثبت الا في القبيح على شروط مخصوصة بذكرها في موضعه ولهذه الجملة صح ممن
لا عقل له استحقاق العوض على غيره ولا يمتنع ايضا ان يستحق العوض عليه ويكون على كل حال
يفارق حال العوض حال الامور التي يشترط استحقاقها بكمال العقل فان قيل فها هنا
مسئلة لا تعلق لها الا مع القول بان التمكين يقتضي نقل العوض الى الله تعالى وذلك انا نعلم في سلاطين الجور

من يقع منه من أنواع الظلم ما لا يفي عوضه به لأن أحدهم يستمر طول عمره
على اغتصاب الأموال وارتكاب الجرائم وقتل النفوس إلى ما يجري هذا المجرى فمن أين يثبت العوض
الذي يوازي ما فعله قيل له إن الذي أوردته هو رجوع إلى أمر محتمل فلا
يجوز الاعتراض به على ما ثبت بالدليل فإن أمكننا بيان الوجه فيما يقابل ظلمه بيناه
وإلا توقفنا في ذلك ولم نعترض به ما دل الدليل عليه كما لا نعترض بالآيات المتشابهة
على ما دل العقل عليه وعلى أن غاية ما في ذلك أن يقال إن من هذا سبيله لا يثبت عليه العوض
لأنه لا عوض له إذ ليس إن كان لبعض الظلمة من العوض ما يقابل ظلمه الذي يجب أن
يثبت عليه دون البعض لقدرته تعالى والانتصاف التمكين مثبتا لاستقبال العوض فهلا دل ذلك على أن
كل من مكنه الله من ظلم الغير فلا بد من أن يكون المعلوم من حاله الأنجح من الدنيا
الدولة من العوض ما تأتي معه طريقة الانتصاف هذا إذا لم يمكننا أن نقف على تفصيل
القول في ذلك كيف وقد يمكن أن يقال إن الذي أورده السائل إنما يستشنع مذهبنا فيه إذا
قيل إن كل ضرر من الظالم به فسبيله في توجه العوض عليه سبيل ما يتولاه بنفسه
فأما إذا لم يثبت عليه من العوض إلا فيما باشره وما أمر به فالعوض على المأمور إلا أن يبلغ
الحال به حد الإلجاء ومتى فصل هذا التفصيل خف موقع المسألة ولم يمتنع أن يكون له من
العوض ما يقابل ظلمه هذا فالوقوف على تفاصيل ما يلحق الناس من ضروب الآلام والغموم
وغير ذلك مما لا يمكن فهو إحالة على أمر مجهول وبعد فإنا لو لم نتكلف هذه الجملة من الجواب
لكان لنا أن نقول إنا قد بينا في قيل الأعواض المستحقة على الله تعالى من شأنها أن تبلغ مبلغا
عظيما فلا يبعد أن يكون ما يلحق أحدنا أو الملوك من مرض سنة أو شهر أو يوم يستحق به
من العوض على الله تعالى ما يوازي هذه الظلامات ويبين ذلك أن المجني عليه يجب أن يقابل
الضرر دون ما زاد عليه فيكون ما يستحقه عليه تعالى بالأمراض والمصائب يقابل ما يلزمه لغيره

وهذه الجملة تغني عن قول من يقول إن من كان له عوض على الله تعالى من عوضه إلى المظلوم ومن كان
بلا عوض تفضل الله تعالى على المظلوم بمثل ما كان يلزم الظالم فيجعل هذا العاقل عطيته
تعالى سببا لالتزامه العوض إذا كانت الحال ما ذكرناه على ما حكي عن بعض الشيوخ
والصحيح هو الأول وإن كان قد ذكر ذلك في جملة الأجوبة عن هذا السؤال
وعنه الباب ثبوت العوض عليه تعالى فيما يقع من جوارح الطير عند الإرسال
في الصيد إذا وقع ذلك على الإباحة جل وعز فإن لم يكن على هذا الحد فربما كان على نفس
الجارح وربما كان على المرسل له وهذه الجملة داخلة فيما صدر الباب بها من المسائل

باب فيما يفعله تعالى من الألم في العوض على

غيره لما بين الكلام فيما يفعله أحدنا من الآلام والعوض على الله تعالى بعضه بما هو على
المعفو منه وليس يتنافى في سبب لنقلها هاهنا للعوض مثل الوجه الذي تأتي في الباب
الأول لما ذكرناه هناك في أسباب لنقل الألم والإيجاب والإباحة والإلجاء
وهذه أمور لا يتأتى فيه تعالى فوجب إذ بطلت غيرها وجملة ما في هذا الباب وإن كان ربما
يكون فعله تعالى جارية لأعلام النبوة وهذا أيضا قريب من الأول لأنه إذا وجب فعله للعادة
الجارية فلو لم يفعله لأدى إلى انتقاض العادة وذلك لا يجوز إلا في زمان الأنبياء فإذا لم
يكن هناك نبي فأظهر الله تعالى ما هو نقض العادة فقد أبطل دلالة النبوة والله يتعالى عن
ذلك فعلى هذه الجملة بين رحمه الله أن من وضع طفلا أو غيره في الثلج البرد أو عرضه للبرد
شديدا أو طرحه في النار أو في جميع ذلك يثبت العوض على هذا المعرض لأنه قد وجب عند
تعريضه حصول هذا الألم أو هذه الإماتة لا محالة على وجه لو لم يفعله تعالى والحال هذه
لم يجر فيصير هذا الألم كأنه ليس من فعله جل وعز بل هو من قبل العبد فإذا علم هذا الواضع
والطارح ما ذكرناه من العادة في أن يكون عوض ما حصل من الضرر عليه واستشهد لذلك

بان الحاكم اذا احكم بشهادة شاهدين زورا بمال او نفس فالعوض عليهما من حيث
صارت شهادتهما هي السبب في هذا الحكم وكذلك في الحد الذي نقام عند شهادتهم
زورا وقد قال الفقهاء بما زاد على ذلك وهو في حافر البير او واضع الحجر على وجه يكون
متعديا له ان من يسقط في البير او يعثر بالحجارة لا عن عمد ولا على ان يكون غيره هو
الطارح ان الدية على الحافر لما كان لولا حفره لم يقع ذلك ولهذا اعتبروا اقرب
الاسباب حتى نقلوا الدية عن الحافر الى الطارح لان تعلقه به اقوى ونفارق هذه الجملة
لو كان الخطاء من جهة الحاكم لان العوض عليه يثبت دون الشهود ومما يجري في كلام الشيوخ
ان في مثل هذه الاحوال التي ذكرنا ينتقل العوض الى الله تعالى اذا كان هو الموجب على الحاكم
ان يحكم بشهادة هؤلاء الشهود وان كان الاول ابين وقد جرى كذلك في بعض كلام
قاضي القضاة في اصل هذا الباب انه يثبت للمقتول بالبرد والنار وغيرهما عوض عليه
تعالى ايضا كما يثبت له على الطارح العوض والاظهر في كلام الشيوخ وكلامه ايضا ما ذكره
في الباب وقد اضاف الى هذه الجملة ما يحصل من الالام عند لسع الزنبور والعقرب وغيرهما
فبين ان الذي يكون على اللاسع هو مقدار ما يوجبه فعله وما زاد عليه فهو في حكم المبتدا
والعوض فيه عليه تعالى وكذلك يجب فيمن جرح غيره ثم سرت الجراحة الى النفس ان عوض
ما زاد على فعل الجارح هو عليه تعالى وانما يثبت على الجارح مقدار ما يوازي ما فعله من الجرح
ولكن يجب اذا كان الشرع قد اوجب الدية او القصاص على هذا الجارح ان يكون حكم العوض ايضا
هذا الحكم لان ذلك طريقه طريق التعبد الشرعي فهو اذا تكليف مبتدا ولذلك قد
يثبت الدية على العاقلة ولا صنع لهم اصلا ولهذا اعتبر في وجوب القصاص ان يكون سبب
التلف تلك الجراحة حتى لو ورد عليه مرض او غير ذلك فوجد التلف وتعذر القطع على
ان التلف كان من تلك الجراحة لسقط القصاص **ثم بين انه لا فصل** في الجملة التي ذكرنا

بين ان يحدث هذا الباب في زمان الانبياء وفي غير زمانهم لان غاية ما يكون في زمن الانبيا
جواز نقض العادات في بعض الاشياء فاما وجوب نقض العادات في كل شيء فليس من
الباب الذي لا بد منه وانما اراد ان يبين انه غير ممتنع ان يجري في زمان الانبياء في وجوب حصول
هذه الالام عند لسع الهوام مجرى سائر الازمان وان يكون الحكمة تقتضي ان لا ينقض
العادة بذلك كما ان من يجوز سقوط هذا العوض عند ما ينقض تعالى العادة بان لا يهلك
هذا الطفل او يمنع اعتماد النار من النفوذ في بدن المطروح فيها واذا وقع كذلك
فسبب هذا العوض لم يحصل ويكون ما فعله تعالى معجزة لذلك النبي فعلى ذلك يجري القول
في ثبوت العوض على احد ما وان كان الضرر من قبله تعالى **باب في بيان وجوب**
العوض على فاعل الضرر في المذاهب اعلم انه اذا دان
يستوي في كل ما يحتمله القسمة في هذه الابواب فبين ما تقدم من وجوب العوض عليه تعالى
فيما يفعله بعينه من دون واسطة وكذلك فيما يجب عليه اذا فعل ما هو السبب
فيه ثم اتبعه بالكلام في وجوب العوض عليه تعالى وان كان الضرر من فعل غيره ثم
بين وجوب العوض على العبد وان كان الضرر من فعل الله تعالى فكان من تمام هذه الجملة
ان يبين ما يلزم العبد من العوض اذا كان هو الفاعل للضرر ثم ذكره واتبعه ببيان حكم
العوض المستحق على احدنا وان كان الضرر من فعل غيره من المخلوقين ليفصل ذلك عما يكون
العوض عليه ولو كان الضرر من فعله تعالى فالذي يثبت عوض الضرر عليه اذا
كان من فعله هو ان يبتدئه فانما يكون مقصورا عليه لا يثبت فيه عوض على احد
البتة اللهم الا ان يكون هناك سبب يجب له على الله تعالى العوض واما اذا تجرد عن العوض
له فلا يكون ذلك الا في ما هو قبيح ولا يجب الا عند احد الاسباب التي تقدمت من
الاباحة والايجاب وغيرهما فيحصل من ذلك ان العوض الذي يستحق عليه يجب ان يكون الضرر مفعولا

بغيره سوا كان مقصودا اليه او منهيا عنه على ما تقدم ذكره ويجب ان يكون قبيحا
لست عوضه عليه فان كان حسنا فلا وجه لحسنه الا ما تقدم ذكره من امر
واباحه او الجا وفي كل ذلك قد تكفل القديم تعالى بالعوض فيجب ان يتمحض
كونه ظلما وان لم يكون هناك سبب يقتضي حسنه فاذا حصل ذلك فعليه العوض
الذي يقابل هذا الضرر حتى يصير هذا المظلوم عند توفر ذلك عليه في حكم من لم يظلم
وقد بينا من قبل ان التمكين لا يصير سببا لانتقال العوض اليه تعالى وانه لو لم يكن لهذا
الظالم عوض لقبح منه تعالى تمكينه وتخليته وتمام هذه الجملة نعود في مواضع
متفرقة فاما قول القايل كيف يوصف هذا الظالم بانه يلزمه العوض وهو لا يقدر
على توفيره ووصفه باللزوم يمنع من ذلك فساقط لان الغرض في التحقيق بهذا الكلام
انما هو وجوب هذا الحق فيما له من العوض عند الله تعالى ويجوز الذي يجب عليه ذلك في الحقيقة
هو القديم جل وعز الذي يتولى من عباده ويدبرهم فيلزمه ان يفعل لهذا المظلوم
ما لولا ظلم الظالم لكان مفعولا به دون مظلومه فيجري مجرى ما يقال من وجوب
الغرامه ووجوب النفقه في مال اليتيم او المجنون ويكون الغرض ان الولي يلزمه ذلك
وقد بينا هذا الكلام في الباب الذي تقدم فلا وجه لاعادته تم الباب عشرون والحمد لله رب العالمين
والحمد لله وحده وصلاته على سيدنا محمد واله وسلم يتلوه في بيان ما يلزم العبد عليه العوض وان لم يكن من فعله

العشرون من المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عماد الدين عبد الجبار بن احمد

جمعه الشيخ العالم ابو محمد الحسن بن احمد بن متويه رحمهما الله تعالى جميعا

بسم الله الرحمن الرحيم

باب في بيان ما يلزم العبد وان لم يكن من فعله

ان هذا الباب يقرب القول فيه من القول فيما تقدم من حيث بينا انه قد يجوز
ان يكون الضرر من فعل العبد وينتقل العوض به اليه تعالى لاجل تلك الوجوه او يكون
جل وعز ملجيا الى فعل ضرر واذا كان فعل الملجا بمنزلة فعل الملجي فيجب ان ينتقل
العوض اليه وعلى ذلك اذا الجا الواحد منا غيره بالتخويف الشديد الى الهرب فعدا
على الشوك انتقل العوض به الى هذا المخوف المهدد وكذلك قال شيوخنا في السبع
اذا صار احدنا بحضرته ملجا الى الهرب فاذا ضربه او نهشه كان العوض
على السبع فيه وسوا فعل ذلك بنفسه او بمن يدبر امره من ولده فان السبع لو اراد فعدا
به الوالد حتى لحقه هذا الضرر الذي ذكرناه لكان حكم العوض ما بيناه ومتى
قيل ان الالجا انما يقع بالعلم الذي يفعله الله فيه فهلا انتقل العوض اليه جل وعز
فالجواب ان العلم يتبع المعلوم فاذا علم الضرر فالالجا واقع لمكان الضرر وقد يصير
ملجا اذا غلب في ظنه فحينئذ يكون الالجا لاجل الظن لا للمظنون لما كان قد يخطي الظن
ويصيب فيجب اذا صار ملجا بالظن الا يشتبه الحال في ثبوت العوض على الغير واذا كان الجا
بالعلم فعلمه ان حصل من قبله تعالى فالذي الجاه عند التحقيق انما هو ذلك الضرر المعلوم
وبعد فعلمه بالسبع يتعين ويصير هو مستصحبا مستداما والذي يتجدد انما هو طلوع السبع
عليه وقصده له وهذا الباب يصير العوض فيه باقرب المسباب دون ما يبعد ويبقى
مشتبه وعلى هذه الطريقة اضاف رحمه الله تعالى الى هذه الجملة ما يوجبه احدنا
غيره من الالجا ومثل ذلك بالشهود اذا شهدوا زورا بمال او حد فيكون مثلا بهم
هي التي توجب على الحاكم الحكم فيكون العوض عليهم الا ان يكون لاغفه

يعلم ان المأخوذ منه مظلوم ويثبت العوض على الاخذ وكذلك ان كان الخطأ من جهة الحاكم
فعليه العوض على ما تقدم واصل هذا الباب انه اذا كان ثبوت هذا الضرر وقع على اسباب
اعتبر اقرب الاسباب الى وقوع هذا الضرر فجعل العوض على فاعله واكثر المسائل مبني على ذلك
فاذا طرح سبعا على غيره او ارسل عليه كلبا او وجهه الى ما اشبه ذلك فيجب ان ينظر فان كان
قد حصل هناك طريقه في الجملة وما اشبه الحال كان العوض على الطارح المرسل وان لم تكن هذه
الطريقة كان العوض على اللاسع والمفترس **وقد قال** رحمه الله اذا كان الضرر يتبع
السبب الاول فعلى فاعله العوض وان كان يتبع السبب الثاني فالعوض على فاعل السبب الثاني وكان
معنى هذا الكلام ان يفصل بين الضررين فيجعل ما يكون تابعا للقاء الطرح على الطارح
وما كان تابعا للدغ الحية فعليها وذلك لا بد من ان يكون مشروطا بما ذكرناه من ثبات طريقة
الاغراء او خلافه **وذكر رحمه الله** في مسألة طرح السبع وارسال
الحية وغير ذلك ان كان السبب الاول قد اقتضى حسن الفعل الثاني كان العوض على الاول
وان كان الثاني قبيحا فالعوض على من فعل الثاني وهذا انما يجري على ما تقدم ذكره في واضع الطفل
تحت البرد او طارح غيره في النار لان هذا الالم الذي هو في حكم الموجب عن فعل الطارح
هو حسن يعوضه على من فعل السبب القبيح وهو العبد واذا كان الالم الحاصل عند ما يفعله
الطارح قبيحا بان يكون من باب افتراس السبع وغير ذلك فالعوض على السبع دون الطارح وفي
هذا ايضا لا بد من ان يتصور ان الحال لم يبلغ حد الالجاء والاغراء ومن هذا الباب اذا انصب شيئا
او غيره من السلاح في طريق المارة وان وقع عليه بعض الحيوانات فعلت كان العوض على
الناصب متى كان متعديا بما فعله فان لم يكن متعديا فلا عوض عليه ومتى ثبت التعدي
فلم يعثر المرء بنفسه ولكن طرحه عليه غيره او الجأه الى ان يعثر به فهو في حكم من عرض
غيره للتلف بالبرد والحر وغيرهما فيعتبر اقرب الاسباب فيما يقع عنده الالم والضرر دون ما يتقدم والحال

في حفر البئر اذا تعدى حكم الحال فيما تقدم في نصب السلاح على الطريق ومحل ذلك
هو اذا لم يتعمد العاثر ولا وجد سبيلا الى التقصي منه فاما ان لم يكن كذلك فهو المهلك
لنفسه فاما اذا شد خشبة او غيرها على بهيمة فتلف بها مال الغير او حيوان الغير نظر
في ذلك فان لم يكن منه تسبب فلا عوض عليه لانه يجري مجرى الممكن وقد ذكرنا
ان التمكين لا يستقل العوض وان كان منه تسبب فعليه العوض فيما يتلفه كما لو حمل من لا
يعقل على قتل غيره من مجنون او اعجمي ان العوض عليه دون القاتل وقد اضاف الى ذلك
في وجوب العوض على شاد الخشبة لزمه وان لم يتسبب ولكن قصد بالشد وقوع الضرر
بتلك الخشبة الى انه اذا لم يكن منه الا مجرد الشد فالقصد لا تأثير له في لزوم العوض
اذا لم يكن قد قارنه فعل اخر ولو لم يقصد الاضرار به ولكن تسبب واصاب الغير عنه تسبيبا
لثبت العوض على المسبب ولم يعتبر فيه القصد فاما الساعي بغيره الى السلطان الظالم
والدال له على ظلم الرعية فالذي يثبت عليه من العوض انما هو على ما يلحق المسعي به من الغم فاما
عوض ما يأخذه الظالم من المال اما بنفسه او بمن يأمره باستخراج ذلك فهو على الاخذ
دون الساعي لان الساعي لم يحمله على ذلك ولم يلجئه الى ذلك وانما دعاه الى ظلمه وقد قرر
الله تعالى في عقله قبح هذا الظلم وما يدل عليه نفي ذلك دعاء هذا الساعي له زاد عليه فاذا
فعله فهو مختار وعليه العوض فاما اذا اغرى غيره بما طرقه فان لم يكن منه الا مجرد التمكين
والتخلية فليس عليه عوض ذلك الضرر وان كان منه بعث على ذلك بالالجاء او بغيره
فعلى الساعي العوض **وقد بين رحمه الله** هذا العوض وان لم يعرف
الساعي حكم هذا السم في وقوع الضرر عنده ولم يهتد الى ذلك كما اثبته اذا علمه
لما كان العوض لا يفتقر الى العلم وللقائل ان يقول انما لا يفتقر لزوم العوض الى العلم والقصد
متى كان نفس الفعل ضررا فاما اذا كان بعض ما فعله ليس بضرر ولكن يتبع عنده ضرر فعله من قبل الله تعالى فينبغي ان لا

يثبت على التباقي هذا العوض فاما لزوم العقاب فلا شبهة في انه يقف على العلم والقصد

ثم بين في اخر الباب انه لا وجه للتشنيع علينا اذا قلنا بوجوب العوض على من ليس بعاقل

لان العوض في الحقيقة هو لزوم ذلك لمن يدبر امر العباد فهو الذي يوفيهم اعواضهم ويستوفيها عليهم وسبيل هذا التشنيع هو سبيل من يشنع من الفقهاء على من يوجب الزكوة في مال اليتيم بان يقول ان الوجوب يتضمن التكليف فاذا لم يكن على الصبي تكليف فلا وجوب فكما انه يقال له انما يرجع الوجوب عند التحقيق الى الولي ولكن الذي يلزمه انما هو الاخذ من مال الصبي فكذلك الحال فيما نثبته من العوض على من لا عقل له بل قد بينا ان العاقل ايضا اذا لم يكن متمكنا من الابقاء والاستيفاء فالقديم جل وعز هو الذي يقوم بنقل العوض الى المظلوم وقد تكرر ذكر ذلك في كلامنا ه

باب في صفة الاعواض التي تلزم العبد وتفارق فيها لما يلزمه تعالى اعلم

ان الذي اوردناه في هذا الباب مما قد مضى متفرقا في الابواب المتقدمة وذلك انا قد بينا ان الذي يلزم القديم جل وعز من الاعواض على ما يفعله او على ما يامر به ويبيحه او يلجى اليه يجب ان يكون له صفة مخصوصة وهي ان لا يتفاوت احوال العقلاء لو عرضت تلك المنافع في احسانهم مثل هذه الالام بل ما يزيد عليها اضعافا فالمثل هذه المنافع حتى يكون حكم المولم عند ما يتوفر عليه هذه الاعواض حكم من يتمنى ان لو كان به هذه الالام اكثر فيكون عوضه عليها اعظم وبينا انه ما لم يكن الحال كذلك لم يحسن منه تعالى اجبار العاقل وغير العاقل على هذه الالام ومما يؤكد زيادة هذه الاعواض على الاعواض في الشاهد تاخرها عن المعوض على بعض الوجوه المدة المتراخية التي لا يتصور اعظم منها فانها تنزل ان يحي في الدنيا ونتاخر عوضه الى الدار الاخرة وبينا انما نجمل القول في بيان ذلك على الصفة دون ذكر العدد ومقادير الاخرى لانه لا سبيل لنا الى ذلك فهذا حكم ما يتكفل الله تعالى

فاما

الذي يستوفيه جل وعز على العبد اذا ظلم غيره فليس الا ما يقابل قدر المضرة الذي انه يجب من جملة الحكمة ان ينتصف جل وعز للمظلوم من ظالمه ومعلوم ان ما يكافيه يصير منتصفا له ويصير المظلوم كانه لم يظلم وعلى هذه الطريقة تجري احوال المعاملات في الدنيا في المغصوب وضمان المتلفات وما اشبه ذلك فيجب ان يفارق العوض الذي يستحق على العبد العوض المستحق على الله تعالى ولا يجوز لقايل ان يقول اذا كان تعالى هو الذي ينتصف فهلا وجب فيه زيادة اعتبارا له بما يفعله جل وعز من الاعواض وذلك لان انتصافه يكفي فيه هذا القدر والزيادة عليه لا معنى لها ولم يكن جل وعز منتصفا للمظلوم من الظالم في الاخرة الا كما من الايمة والحكام مما ينصف المظلوم من الظالم فاذا لم يعتبر امر زيادة على ما يقابل المضرة فكذلك اذا كان هو تعالى يتولى هذا الانتصاف وقد بينا العلة التي لاجلها وجب في العوض المستحق على الله تعالى ان يزيد على ما يستحق على العباد وبينا ان اعتبار المكافاة فيما يستحق من الاعواض على الظلمة قد اوجب جواز ان يكون الاعواض التي يستحقونها مقابلة لمقادير ظلمهم للعباد وقد فصلنا القول في تشنيع من يشنع علينا بهذه المسئلة فلا وجه لاعادته ولسنا نفرق بين بعض ما يستحق على العباد وبين بعض في المقدار الذي بيناه وذلك لان كل ما يفعله العباد والعوض عليهم فليس الا ان يكون قد زال عليهم طريقة الاباحة والوجوب والندب والالجاء وما هذا سبيله هو قبيح لا محالة وظلم فكذلك العوض الذي يقابله وما ليس هذا سبيله فالعوض فيه عليه تعالى وصفته ما تقدم ه

ولما بين صفة العوض المستحق على العباد والمستحق عليه تعالى بان المقدار بين الجواب عن شبهة المرد بان يقول اذا اسم صفته فهو واجبه وقد مضى القول في ان المسمى فيما يصل الى المولم انما هو هو النفع له فقط ولا معتبر بالاجناس وسواء كان النفع الذي يناله من جنس ما كان يشتهيه في الدنيا او من غير ذلك الجنس فالحال لا يختلف وذكر ما في الله الحال للعوض الحال في الثواب فلا وجه لرده ○

باب في بيان المنقول الى المظلوم هل يجوز ان يكون

تفضلا اعلم ان قول القايل ان القديم تعالى من حيث مكن الظالم من الظلم يلتزم العوض هو اقرب
واشبه من قول من يقول انه يتفضل بذلك الا ترى انه اذا قيل بالتزامه جل وعز هذا العوض
امكن ان يقال يحسن هذه التخلية والتمكين ومتى قيل انه جل وعز يتفضل بما يقابل قدر الضرر
وكان المعلوم ان للمتفضل ان لا يفعل ما هو متفضل به صار هذا التمكين قبيحا من حيث
يودي الى ضياع حق بعض الاحيا في ان يقضي بوجوب هذا الحق ومتى زال وجوبه على الله تعالى
فلا بد من وجوبه على الظالم ولاجل ذلك قال مشايخنا ليس يجوز ان يمكن الله تعالى احدا من ظلم
غيره الا وللظالم عوض في الحال او يكون المعلوم انه لا يفارق الدنيا الا بعد ان يثبت له عوض
يقابل مقدار ظلمه اذ المبغى ليس وصول العوض الى المظلوم في حال ظلم الظالم له الا ترى
ان الدار الاخرة هي دار النقل في هذه الاعواض فيجب ان لا يرد الظالم الا وعوض يقابل مقدار
ظلمه فان لم يكن له عوض في الوقت ولا كان المعلوم انه يستحقه من بعد وجب على القديم جل وعز
ان يصرفه عن ظلم من يريد ظلمه بضرب من الصوارف والشواغل والا ادى الى تضييع حق من له الحق
وذلك يقتضي ان تمكينه قبيح وكان الوجه في وجوب هذا الصرف احد امرين اما لئلا يكون جل وعز
فاعلا لامر قبيح من هذا التمكين الذي وصفناه واما لكيلا يودي الى تضييع صاحب
الحق وما لا يتم الواجب الا به فهو في الوجوب جار مجراه فاذا وجب عليه جل وعز ان لا يضيع حق العباد
ولم يتم ذلك الا بمنع هذا الظالم وجب ان يمنعه منه فاذا لم يمنع المكلف ان من له العوض ما يقابل
ظلمه ولو جعل هذا الفصل دفعا لسوال من يقول ان الظلمة يكثرون ومن الظلم بما لا يفي اعواضهم
بحل جاز فكما نقول لو لم يكن لهم هذه الاعواض لمنعهم الله عز وجل من الظلم فان قيل اذا صح
في الشاهد ان يقضي زيد الدين الذي على عمرو واذا اقتضاه عنه سقط مطالبته فما انكرتم ان
يكون تفضل الله تعالى على المظلوم بمثل ما يستحق على ظالمه يسقط عنه العوض قيل له لو ما مكن التخلية الى ان تحلها او ضمنا عليه تعالى

ان لم يمكن الاول وللممكن عوض يأتي فيه الا يتضاعف لم ينفصل عن هذه الزيادة الا ترى انا لم نمنع
ان يكون المتفضل بشي من الاشياء يسقط الوجوب عن بعض العباد وانما منعنا ان يحسن من جهة الحكمة
تمكين الظالم ولا عوض له لما كان ذلك يودي الى تضييع حق المظلوم واذا كان تعالى يقدر
على منع الظالم من ظلمه وجب عليه تعالى ذلك لئلا يودي الى ما ذكرناه من ضياع الحق لانه
متى قيل ان الله تعالى متفضل به وكان له ان لا يتفضل به لم يستقر للمظلوم حق وصار بمنزلة
ذلك منزلة ولي اليتيم اذا امكنه ان يحول بين يتيم آخر وبين مال هذا اليتيم فيجب ذلك
عليه فيجب مثله في الله تعالى وليس يتسلل من يقضي دين الغير تفضلا سبيل ما قلنا اذا لم يكن
منه تمكين لصاحبه وتخلية له حتى يتأتى له ان يقال ان قضاه لهذا الدين يحسن هذه التخلية
وان كان لو ثبت ذلك لكان انما يحسن بان يلتزم لا بان يتفضل الا ان له ان لا يتفضل فيختلف
ذلك التمكين قبيحا ويبين صحة ما ذكرناه انه ليس في الدين امر يوجب ان يكون الذي يقضى به
مال من عليه الدين كما ليس هناك امر يوجب ان يكون من عليه الدين هو الذي يقضيه فكما جاز
ان يستنيب غيره من خاص ماله جاز ان يتطوع الغير من مال نفسه بقضاء ذلك الدين لان في كل
الحالين يحصل المقصود وهو وصول هذا القدر من النفع الى من له الحق واما العوض فقد بينا ان
يكون مستحقا يوجب ان يكون منقولا من عوض الظالم حتى لا يصح خلافه واحوال الحقوق المستحقة
مختلفة فلا يجب ان يجري مجرى واحدا وعلى هذه الطريقة يصح ان يكون من له الدين يبري صاحبه
واذا ابراه سقط عنه والاعواض بخلاف ذلك ه **مسالة** عن المستحق للعوض اذا كان
من اهل العقاب وقد بينا انه يجوز ايصاله اليه في الدنيا او في الموقف قبل حالة العقاب ان لم
يكن في السمع ما يمنع من ذلك والذي لا اشكال فيه انه متى لم يتوفر عليه في الدنيا صار تخفيفا
من عقابه وقد بينا انه لا يلحقه بهذا النقصان راحة واستغنا القول فيه ه **وسال ايضا**
عن كيفية استحقاق العوض اذا كان الظالم من اهل النار وهذا يتصل بما مضى ذكره
من ان العوض والعقاب يصح اجتماعهما فيجوز ان ينقل عنه الى المظلوم ويجوز اذا استحقهما

ان يصير محسنا من عقابه على ما مضى لكن ذلك انما يكون متى لم يصر مستحقا عليه لانه اذا كان
كذلك فقد صار كانه لا حق له فاما المستحق للعوض اذا كان من اهل الثواب فتوفره عليه
صحيح على ما مضى ذكره وكما يجوز ان يستحق هو على غيره فقد يجوز ان يكون مستحقا عليه
ولا يجوز لاحد ان يقول متى لم يتوفر ذلك عليه ادى الى نقصان حاله في الثواب لانا لا نقول انه تعالى
يفعل به ما هو حق للغير حتى اذا وصل الى غيره ولم يصل اليه سقط عليه ما هو فيه ولكنا
نقول ان ما يستحق عليه هو في حكم ما ليس له اصلا فتوفر عليه الثواب ويتوفر ايضا عليه العوض على طريقة
من التفريق في الاوقات لا يتبين نقصانه على ما مضى ذكره فاذا قيل انه تعالى يتفضل عليه بمثل
ذلك حالا فحاله فلا كلام واذا قيل انه يتوفر عليه العوض قبل ان ينتهي الى حال الثواب دائما فهذه
الشبهة لانه اذا توفر عليه الثواب استمر به على طريقة واحدة ولا يتاتى ان يقال ان نقصان حاله
فيما يصل اليه من المنافع يؤدي الى ضرب من السخط وقد صار يتاتى في الثواب اذا كان له عوض من هذا
الوجه ما لا يتاتى في غيره

باب فيما يلزم من الاعواض في

الاجال والاملاك وقطع المنافع اعلم ان هذا الباب مبني على ان فوات النفع يجري مجرى حلول
الضرر فاذا كنا بينا ان ما كان سببا لنزول المضار يستحق به العوض فكذلك ما كان سببا
لفوات المنافع فعلى هذا يرتب مسائل الباب ومن ذلك ما قد بينا ان القاتل لغيره يستحق عليه
عوض الاضرار بالقتل وهذا لا اشكال فيه وقد يستحق عليه عوض اخر زايد على
هذا المتقدم وهو بان يكون المعلوم من حاله انه لولا قتله لعاش لان قتله والحال هذه صار منقطعا
له عن المنافع التي لولا قتله لحصلت له وربما كان ذلك النفع مما يتعدى المقتول بان يكون
المعلوم من حاله انه لولا قتل القاتل له لانتفع به غيره ونحوها من النفع وكذلك فاذا لو
كان المعلوم ان المقتول لولم يقتله هذا القاتل لعاش حتى يتقدم في الدين ويهتدي للصلاح
والخير او يعلم غيره ويهديه فيجب ان يكون هناك عوض زايد على ما قدمنا ذكره لان
موقع هذا القتل قد عظم حتى صار قاطعا عن منافع دايمة ويحسب نفوس المنافع وما يحصل

٢٨

بها في القلة والكثرة والدوام والانقطاع يتفاوت ايضا حال العوض ولا يمتنع
في مثل ذلك ان يكون سببا لتزايد العقاب ايضا ومما يوجب ايضا تزايد العوض ان يكون المقتول
قد اعلم ذلك حتى عرف انه لولم يقتله القاتل لعاش وله بان حيوته سببا للمنافع في الدين
والدنيا والمنافع غيره ايضا لانه والحال هذه لابد من ان يزيد غمه على غمه اذا لم يعلم ذلك وحزنه
وكذلك فمتى غلب على ظنه بامارة قوية اشتداد الغم به لما هو عليه من الشباب والفتحه
والغم الذي يرد عليه بقتل القاتل له اعظم ونحو ما ذكرناه فيما يقتضي عوضا على الغير يفوت
نفع هو ان يمنع الواحد منا غيره من العبادات التي لولا منعه لصارت سببا للمنافع دينه جاز
لانه اذا كان كذلك يزداد عوضه على عوضه لو منعه من شيء من احوال الدنيا كالمباح
وغيرها ونظاير وكل ما ذكرناه ان يمنعه الله تعالى لانه انما يستحق عوض الامانة فقط
دون ان يقال بما ذكرناه في القاتل لان ذلك الفصل انما صح لما كان المعلوم انه لولا قتل
القاتل لكان الله تعالى يبقيه ولا يصح مثل ذلك في اماتته لانه جل وعز اذا كان
انما يتفضل عليه بهذا القدر من الحيوة والبقا فليس في قطعه اياه انه لم يتفضل عليه بما
زاد على ذلك فلو كان هذا سببا للعوض لم يقف عند حد لانه لا قدر من البقا الا والقديم
جل وعز يقدر على ازيد من ذلك فبطل ان يكون اماتته تعالى مشبهه بقتل القاتل له مع
ان المعلوم من حاله ما ذكرناه وكذلك نقول اذا اماته الله بوجه لولم يمته بذلك
الوجه لكان يبقيه مدة اخرى لانه ليس في ذلك ايضا الا قدر يتفضل عليه وذلك لا يوجب
عوضا اذ ليس هناك منافع في حكم الحاصلة ويكون اماتته سببا لقطعها كما كان قتل
القاتل له سببا لذلك بل الذي يشبه من فعل القاتل انما هو ان الله تعالى اذا ملك هذا العبد
املاكا وكانت اماتته اياه سببا لانقطاع انتفاعه بها فيجب عليه تعالى عوض لانا قد بينا من قبل
ان الصحيح في هذا الباب ان لا يجري تمليك الله تعالى هذه مجرى العواري لان المعير

يسقع بما ... هذا الا يصح فيه جل وعز فهو من باب التمليك على الحقيقة وان كنا قد بينا انه تعالى
اذا اباح للمعير ارتجاع العارية ولحق المستعير به الضرر فعليه جل وعز عوض فيجب اذا
كانت هذه الامانة سببا لتعذر الانتفاع بما قد ملكه العبد ان يستحق عليه جل وعز لما كانت
تلك المنافع حاصلة او في حكم الحاصل وعلى هذا يكون عوض من نعم الله عليه بالمال والاهل
والنعمة في الدنيا اعظم من عوض من استشهد في سبيله لانه خسرانه اعظم من خسران غيره وكذلك
يجب في القاتل الذي يصير قتله سببا لانقطاع هذه المنافع حتى يتفاوت ما يستحق بحسبها فان
قيل ارايتم لو انه قتله وكان المعلوم انه لولا قتله لعاش ولكنه كان يرتد على الدين ويواقع
ما يستحق به العقاب هل كان يستحق هذا العوض الزائد قيل له هكذا اجبنا لانه بالبقا يتمكن
من الوصول الى المنافع يصير القاتل سببا لفوتها عليه وما يحصل من الضرر فهو لفعل يختاره
لا ان البقا يوجبه بل البقا هو سبب لتمكنه من الوصول الى المنافع ه **وقد سال فقال**
ارايتم لو كان المعلوم انه لولا قتل القاتل اياه لكان الله تعالى يميته على وجه يكثر الالم معه
فيكون عوضه عليه اكثر اذا كان يجب ان يستحق على هذا القاتل مزيد عوض وهذا السؤال مبني
على الفرق بين ان يكون المعلوم من حاله انه لولا قتل القاتل لعاش وبين ان يكون المعلوم انه لولم
يقتله لمات لان في احدى الحالين يستحق عليه عوضا ازيد مما يستحق في الحالة الاخرى فيقول السايل
كيف قولكم لو كان المعلوم لو انه يموت على وجه يستوجب اعواضا كثيرة هل يجري ذلك
مجرى ان يكون المعلوم انه لولا قتل القاتل وقد اجاب عن ذلك بانه لا يجب استحقاق هذه
الزيادة لان المنافع التي كانت تحصل له بالاماتة على ذلك الحد لم تحصل ولا حصل سببه والاقرب
ان يستحق عليه عوضا زايدا لان الفرق بين هذه المسئلة وبين ان يكون المعلوم من حاله انه لولا
قتله لعاش يبعد والا كان لقايل ان يقول هناك ان تلك المنافع ما حصلت ولا كانت في حكم
الحاصل لما علم من حاله ما ذكرنا فكذلك لا يجب ههنا فان قيل ارايتم لو منعه من الانتفاع باملاكه

بالقتل او بما شاكله وكان المعلوم انه لولا هذا المنع لانتفع به وان لم ينتفع هل تفرقون فيما يستحق عليه
من العوض بين ان يكون المعلوم ما ذكرناه وبين ان يكون المعلوم انه كان لا ينتفع وان لم
يمنع ويعدل عن هذه الطريقة الى غيرها قيل له الاقرب ان لا يفترق الحال بين الموضعين
لانه يكون مزيلا لتمكنه من الانتفاع ونفس هذا التمكن نعمة وقد يحتمل خلاف ذلك
بان يقال اذا كانت هذه الافعال تختلف مواقعها بحيث مصادفتها للنفع وفي خلاف ذلك فليس يمتنع
ههنا ان يقال انه لا يستحق من العوض القدر الذي كان يستحقه لو كان المعلوم من حاله انه كان ينتفع
به لا محالة والله اعلم ج **ثم بين** ... ما يتصل بمنع احدنا غيره مما له ان يمنعه
ولا هو من الباب الذي يثبت فيه الغرامات في الدنيا هو طريقه الابدال فهو نحو ان يخلي الظالم
على صيد غيره فيمنعه من التصرف والقيام لحقه لا انه لا يشتهيه في ثبوت عوض عليه الاقرب انه ربما
الم بذلك فيصير سببا للعوض وربما صير مفوتا عليه ضروب الانتفاع ومبطلا لانواع
المعاش وكل ذلك اسباب الاعواض فان رام هذا الذي على صيد غيره ان يقوم فمنعه
مانع من هذا القيام انتقل العوض الى هذا المانع من حين وجد المنع ولو كان رحمه الله قد
شرط ان يكون المعلوم من هذا الذي انه لولا منع المانع اياه لكان يقوم لا محالة وقال
فان كان المعلوم انه كان لا يقوم ايضا والعوض على الاول [illegible] عليهما وكانه علق القول في ذلك
ولكنه اذا كان منع هذا المانع في كونه ظلما بمنزلة امتناع الجالس فالاقرب ثبوت العوض عليهما
جميعا **ونحو هذه المسئلة** ان يدخل زرع غيره وعلى صاحب الزرع ضرر في
لبثه هناك فمنعه المانع من الخروج لان الحال في ذلك يجب اجراؤه على ما تقدم فاما الضرر الذي
يلحق صاحب الزرع بخروج هذا الخارج من زرعه فليس يمتنع ان يقال ان العوض عليه تعالى
فيه من حيث اوجب هذا الخروج ويحتمل ان يكون على نفس الخارج لانه الذي جنا جناية لم يمكنه
ان يفارق جنايته الا بضرر اخر ه **ثم ذكر** حال من يمنع غيره من الانتفاع بضرب

النعم عليه بجواز منعه من الانتفاع بشربه في الوجه الذي قد جعل له ذلك ومن الانتفاع
باستخدام عبده ومن الانتفاع بولده ومن اكتساب الشرف بمجالسة اخوانه ومن مطالعة
كتبه الى ما اشبه ذلك وهذا باب يكثر امثلته وفي كل ذلك يثبت على المانع العوض وربما
يثبت عليه عوض اخر لنفس العبد او الولد اذا لحقهما غم او فاتهما نفعه واجب لو انتفعا به لاستحقا
ثوابا لكنه قد يشترط في كل ذلك ان يكون بالعبد حاجة الى الانتفاع بهذه الابواب فيحكم بانه
يستحق عوض ما فاته فاما اذا لم يكن هناك حاجة فانما يثبت الغم فقط ومثال ايضاً
عن الظالم اذا منع الناس عن مباحات وذلك انما هو في مثل منعهم عن الرعي لمواشيهم في المراعي
المباحة والقول في كيفية استحقاق العوض انما هو ان يقال ان ثبت العوض للقوم
الذين هم احق بذلك الموضع ممن عداهم هذا هو الذي قاله في الكتاب واجرى ذلك مجرى
الاملاك الحاصلة لهم ويحتمل ان يقال ان العوض كان يثبت لمن المعلوم من حاله انه كان ينتفع
بذلك لان المباح منفعته على مرعى مباح لكل احد لم ينتفع به فلا وجه للتخصيص
طائفة دون اخرى الا على الوجه الذي بيناه فاما ما كان قد ابيح لواحد خاص فله
اشكال ان العوض يثبت له بعينه والكلام في ان قدر ذلك العوض المستحق على هذا
الظالم اذا لم يتسع لكل المستحقين وكيفية القول في توفيره يجيء في الباب الثاني

باب فيما يلزم من العوض فيما لا مالك له بعينه وفيما طريقه الاجتهاد

اعلم انه يبنى هذا الباب على هذين الفصلين احدهما فيما لا مالك له بعينه
ولكنه يصح ان ينتفع به هذا بدلا من ذاك وذلك بدلا من هذا نحو الزكوات وما يجتمع
في بيت المال مما يجب صرفه الى الفقراء او يوضع في وجوه المصالح او كان من باب الاوقاف
التي لا تختص بمعينين او كان من باب المساجد التي الناس على الانتفاع بها وان كان

قد عدد في جملة الشرائع ما كان من باب الغنائم ولكنها تجري مجرى الوقف على اقوام
باعيانهم لان الغنيمة لا تخرج عن حق الغانمين اذا اخرج الخمس منها وانما يشكل هذا الباب
في المسائل الاخرى اذا اتلف المتلف الاموال التي وصفناها او خرب البقاع التي ذكرناها
فالكلام في هذا الفصل انما امكن تعيين المستحق فيه فالكلام في انصراف العوض اليه
وما يبنى هذا سبيله من نحو الزكوات والكفارات وغيرها فقد يجوز ان يقال ان الذين
يستحقون عوضها هم فقراء تلك البلدة وذلك لان الزكوة اما ان لا ينقل من بلد الى بلد على
ما قاله بعض الفقهاء واما ان يجوز نقلها من بلد الى بلد على ما قاله غيرهم فهم مع ذلك يجعلون
الاولى وضعها في فقراء تلك البلدة فلهذا ان جعلناهم في استحقاق العوض على غيرهم ويجوز
ايضا ان يقال ان العوض يثبت لمن علم الله تعالى ان الامام كان يضع الصدقة فيهم
دون غيرهم ويجوز ايضا ان يقال ان الاختيار فيه الى الله تعالى من حيث لم يتعين حق لواحد
منهم بعينه فكما كان يجوز للامام ان يضعه في كل واحد من الفقراء فكذلك اذا
تلف يكون لله تعالى ان ينقل هذا العوض الى من شاء ممن يختص بهذه الصفة والكلام فيما
يجده من هذا الظالم في الاوقاف المصروفة الى فقراء لا بعينهم كالكلام فيما ذكرناه وكذلك
القول في حكم المساجد لانه لا يمكن ان يقال ان الباني لها ملكه عنها ان نصب من بعده مستحقا
لعوض ما يرد عليها من تخريب وما كان من اوقاف المساجد التي سبيلها ما ذكرنا ثم وقفت
صرفه في عمارة المسجد لما ورد عليه من الخراب الذي لا يعلم معه او يصير حال المسجد
بحيث لا يقع الحاجة اليه فحكم ذلك انه لو يجري ذلك مجرى ظلم الواحد منا لغيره لما
تعذر ان يطالب باستحقاقه على نفسه العوض كان ذلك شبيها بسقوطه اصلا ومعلوم
هذا الوجه لا ينافي شيء من العمرية وعلى الوجه الاخر فقد يشتبه الانشاء الى وقول
انا نثبتهم اذا كان هذا العوض لا يتسع من يجعلونه له لكثرتهم وقلة اجزاء العوض كيف يكون

[illegible]

الحال في توفيره والجواب عن ذلك أن يقال إما أن يمنع الله تعالى هذا الظالم من الظلم الذي
يؤدي إلى تعذر الانتصاف أو أن يقال إنه تعالى يجمع هذه الأعواض ويضمها إلى أعواض أخر
قد استحقها هو أو لي المظلومون فيقسمها عليهم لأنها إذا انضاف إلى غيرها صححت
فيها هذه الطريقة والله أعلم. فأما الفصل الثاني مما تضمنه الباب فهو في
مال قد تركه ميت وخلف معه من قد اختلف العلماء في توريثه مثل الجد والأخ ومثل
ذوي الأرحام إلى غير ذلك من هذه المسائل المختلف فيها فإذا أخذ هذا الظالم فإنما هذا
المال ولم يظهر استحقاق هذا الأخ له بحكم الحاكم وإن كان المعلوم عند الله تعالى أن
الحاكم يحكم له بشيء لأنه متى حكم الحاكم فالمال للمحكوم له ويجوز أن يقال إذا لم يقع
الحكم ولكن علم الله تعالى أن يحكم الحاكم فيه بشيء فقد يمكن عند ذلك في طريق الجواب
أن يقال إن العوض لمن وصفناه فأما إذا فقدت هذه الوجوه فلا بد من أن يكون العوض وصفناه
الذي اتفقوا على أن الجد يأخذه يكون له العوض وإنما يبقى حكم الأخ وحكم من اختلف في كونه
وارثا ويكون هذه المسألة مبنية على أن كل مجتهد مصيب وأنه ليس يتعين الحق في واحد من
هذه المسائل فالذي قاله في الكتاب أنه إذا لم يكن هناك اختصاص بواحد دون
ما يجب ثبت أوجب الحوالة فيجب أن يكون العوض لهما جميعا ويجب أن يقال إن القدر المتفق
على أن الجد يأخذه يكون عوضه له والباقي يسقط لتعذر من يمكن أن يقضى له بالاستحقاق
فيصير كمال لا مالك له بعينه والحال في ميراث ذوي الأرحام إذا كان المسألة
ما ذكرناه كالحال في حكم الجد مع الأخ وهذه المسائل يدق القول فيها وإنما نتكلم
على الظاهر هنا والله يعلم الغيب فيها ونسأله العصمة من الخطأ.

باب في
أن الله تعالى ينتصف للمظلوم في الآخرة وما يتصل بذلك



ليعلم أن كلام أكثر الشيوخ على أن الانتصاف
للمظلوم ممن ظلمه مما يدل عليه العقل كما يدل السمع عليه وإنما ذكر
بعضهم أن السمع هو الدال عليه وحده نحو قوله تعالى إن ربك يفصل بينهم يوم القيامة
فيما كانوا فيه يختلفون إلى ما أشبه ذلك من الآيات التي تتضمن ذكر الحكم وذكر الفصل
ونحو ما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم من قوله إن الله ينتصف للجماء من
القرناء فأما ما دل العقل عليه فهو أن القديم تعالى يجري في تدبير العباد على نحو
تدبير الوالد ولده والولي من يلي عليه فكما أن التدبير الذي هو في مجرى الولي متى جنى
على غيره بما يستحق به عوض وجب عليه أن يأخذ من ماله فيصرفه في هذه الجهة فكذلك
الحال فيه تعالى بين ذلك أن جعله تعالى إياهم على هذه الأوصاف وتمكينه لهم وتخليته
بينهم وبين الظالم مما يوجب أن يلتزم القيام بما ذكرناه من طريقة الانتصاف إذ
لو لم يتكفل بذلك لكان التمكين قبيحا وقد بينا أنه متى لم يجز ذلك على حد الانتصاف
وكان مما يقال إنه تعالى يتفضل به وقد تقرر أن المتفضل لا يتفضل بما هو متفضل به
وجب لهذا ذلك في التمكين من هذا الظلم ومما يبين أنه لا بد من الانتصاف هو أن الظلم
الذي وقع من هذا الظالم لغيره مما لا يقدر أن يقتص الظالم على التعويض وأمضى المظلوم
حقه ولا المظلوم يقدر على استيفاء حقه وإنما الله تعالى هو المتمكن من ذلك لعلمه
بمقادير ما يستحق من ذلك وبتمكنه من توفيره على من يستحقه فيصير هذا أيضا
جهة في وجوب ذلك عليه تعالى وإلا أدى إلى تضييع الحقوق ولم يجز ذلك على الله تعالى
وليس لأحد أن يقول هلا كان الانتصاف داخلا فيما يلزمه تعالى من العوض بالآلام
وغيرها دون ما يلزم الظالم من الأعواض وذلك لأن الانتصاف إنما يستعمل فيما طريقه

الظلم ولن يقع منه تعالى فيجب ان يكون مقصورا على ما ذكرناه من نقله تعالى من اعواض الظالم
الى هذا المظلوم وقد بينا انه لا بد من ان يكون لكل ظالم من العوض ما يقابل اضراره بغيره
والا كان الله لا يمكنه من ذلك والكلام في كيفية نقل الاعواض قد تقدم فان قيل
فهلا جاز ان تعالى في بعض المكلفين ممن يضر بغيره انه لا عوض له يقابل ذلك الضرر
ولكنه يتفضل من ثوابه لما قام الثواب في ما دونه نفعا مقام العوض لا سيما وقد ورد
في الاخبار بذكر الحسنات والسيئات والخبر انما يراد بها الثواب دون العوض الا ترى انها
وقعت في مقابلة السيئات وانما يراد بها في الحقيقة الطاعات والمعاصي ولكنها لما
تعذر فيه نقل الطاعة ونقل المعصية حمل اللفظ على ان المراد بذلك ما يستحق بالحسنة
والسيئة قيل له ان الثواب انما ينفصل عن غيره بما يقارنه من التعظيم وليست
ذلك الا في فعل الواجب او الممتنع من القبيح فكيف يتصور النقل فيه ومتى لم يكن بهذه
الصفة فليس بثواب وجرى ذلك في الشاهد مجرى المدح والذم فكما انه لا يصح
النقل في المدح والذم لانهما يستحقان على طريق الاستحقاق بامور مخصوصة لا
فكذلك القول في الثواب والعقاب فيجب ان يحمل ما يرد من الاخبار متضمنة لنقل
الحسنات ونقل السيئات ان يراد بذلك طريقة الاعواض واعلم انه لما ختم الكلام
في الالطاف الدينية وكان من جملتها الالام وما يتصل بها فكانت هذه الالام
مع انها الطاف يستحق عليها عوض وذكر حكم الاعواض اتصل بذلك تمام هذه
الجملة ان ضم اليها الكلام في الاصلح لان القايلين بذلك يرون هذه الامور كلها واجبة
من حيث كانت اصلح وانفع حتى اوجبوا ابتدا الخلق وابتدا التكليف وما اشبه ذلك
فوجب بيان الكلام في الاصلح وان نبين ما يجب من ذلك لاجل الدين وما لا يكون
كذلك فيكون تعالى متفضلا به

الكلام في الاصلح

اعلم انه رتب القول فيما يجري عليه الخلاف بيننا وبين القايلين بالاصلح على وجهين
احدهما في ان يكون خلافا في جهة المعنى والاخر من جهة العبارة ثم اشار في اثنا
الباب الى جمل من الالزامات التي تورد عليهم وبين اخلالهم في الجواب عنها وذكر
ادلتنا ما بينهم لما يرتكبونه واشار ايضا الى شي من تعليلهم الا ان الاولى ذكر الخلاف في هذا
الباب والاصل فيه ان عندنا انه لا شي من افعاله جل وعز المبتدأة مما يصح وصفه
بالوجوب بل كل ما يفعله ابتدا فهو نعمة وتفضل واحسان يستحق به الشكر
ولو لم يفعله لم يستحق الذم ثم يصير ما يفعله من التكليف ابتدا سببا لوجوب
افعال اخر نحو الاقدار والتمكين والالطاف وقد يتضمن الالطاف اعواضا فيلزمه
ايضا واذا اتى المطيع بالطاعة على الوجه الذي كلف لزم اثابته وقد يكون
العقاب من توابع التكليف اذا عصى المكلف فيكون حسنا ويفارق الثواب الذي
يوصف بالوجوب وان شينا يمكن ان يتفضل الله تعالى بعد التكليف ايضا باشيا وانما
اردنا ان نبين ما يصير التكليف سببا لوجوبه فهذا كله جل وعز فاما ان يكون
الشي نفعا سببا لوجوب فعله تعالى له او لوجوب فعل غيره له من العباد ايضا فلا يمتنع
لان الذي يجب على العبد قد رتبه رحمه الله على وجوه اربعة منها ان يجب لصفة
تخص ذلك الواجب ويلزمه ما دام على تلك الصفة فالوجوب ياتي نحو الانصاف ورد
الوديعة وشكر النعمة وقضا الدين ومنها ما يجب لانه لطف في هذه
الواجبات فعلا او في هذه القبايح العقلية تركا نحو المعارف بالله وصفاته
وما يستحق من جهته من ثواب او عقاب والشرعيات داخلة في هذا القبيل لانها لا تجب الا لصفة

بعضها فلذلك جاز ان يختلف الشرايع به ومنها ما يجب لانه لا يتم الواجب الا به لما قدمنا وصفه
لا يتم الا به وهذا قد بينت في العقليات والشرعيات ومنها ما يجب ليتحرز المرء به
من قبيح لو لم يفعله لكان ثابتا على القبيح كما نقوله في الداخل الى دار غيره من دون اذنه
او الى زرع غيره من دون اذنه الى ما اشبه ذلك فاما اذا لم يثبت له مفارقة القبيح
الذي هو ثابت عليه الا ببعض الافعال وجب هذا الفعل كوجوب التحرز من القبيح وهذه
الوجوه وان ترتبت هذا الترتيب فجملتها ان كل شي منها يتضمن دفع الضرر فلوجوب
التحرز من الضرر وجبت هذه الافعال وان كان الضرر فيها يختلف ويتفاوت فصار الذي
لاجله يجب علينا الفعل انما هو ما ذكرناه فاما ان يكون مجرد النفع والسرور وما يودي
اليهما سببا لوجوب الفعل على العبد فلا سوا كان ذلك مما يخصه نفعه او يتعداه
هذا مذهبنا **فاما من خالفنا** في هذا الباب فانه يرى ان كل ما للخلق كونه نفعا
ولا وجه يقتضي قبحه فواجب عليه تعالى ان يفعله فاوجبوا لاجل ذلك ابتدا الخلق
والعالم وابتدا التكليف وزعموا انه اذا كان المعلوم عند الله تعالى ان زيدا يومن
عند عطيته درهم ولو زيد عليه في ذلك لا ينتفع به ولم يكن فيه قبح لا له ولا لغيره فيلزمه
هذه الزيادة واجب فجعلوا على ما ترى مجرد النفع والصلاح سببا للوجوب ثم اختلفوا
فمنهم من جعل هذا الوجه سببا لوجوب الفعل على جميع الفاعلين فاوجبوا على العباد
ما هو الاصلح كما اوجبوه على الله تعالى ومنهم من خالف بين الشاهد والغايب فلم يوجب
في الشاهد الاصلح مع ثبوت وجه الصلاح فيه وقال ان العطية تضر المعطي والمنع
ينفعه فلم يجب عليه والقديم جل وعز بخلافه فحكمه حكم العباد في هذا الوجه والذين
قالوا بوجوب مثل ذلك علينا فيما يخصه وفيما يتعداه لما قيل لهم فينبغي ان يكون كل ما يفعله

من باب النفل في الشاهد واجبا علينا حتى يستحق الذم بتركه ويلزم في النوافل ان نقولوا
بوجوبها لثبوت الصلاح فيها لم يجاز ان يقولوا في المباح انه يلزمنا فعله وكان فيهم من
ارتكب القول بان التفضل واجب واذا لم يفعله احدنا يستحق الذم وان نقص قدره عن قدر الذم
اذا لم يفعل ما هو ينفعه الواجبات وان كان في هذا تناقض ظاهر ثم منهم من ضعفوه
بالوجوب ثم قالوا لا يستحق الذم بان لا يفعله كما لا يستحق الذم بان لا يفعل الواجبات
فقد اخرجوه عن الوجوب ثم قالوا لا يستحق الذم بان لا يفعله واذا رادوا التفاوت
الحال في استحقاق الذم فمعلوم ان الواجبات في الاصل متفاوتة ايضا في هذا الوجه
فاما النوافل فمنهم من ارتكب وجوبها حيث كانت موديه للثواب ثم قال بعضهم ليس وجوبه
كوجوب الفرايض وفيهم من سوى بينهما في الوجوب وان كان احدهما اعظم مرتبة من صاحبه
وفيهم من قال ان هاهنا صلاحا اخر في ان لم يخطر بقلبه غير النافلة فاعترف ذلك
الصلاح وفيهم من قال فعله وتركه يستويان في الصلاح فعدت طريقة التخيير وما يجري
مجراها ولم يجعلوا الفعل مزية على تركه وحكي عنهم في الالزام الذي الزموا من كونه
تعالى فاعلا قبل ان فعل الى ما لا اجد له انهم اختلفوا فمنهم من قال ان ايجاده قبل ان وجده لما
اوجده محال وفيهم من قال انه وان كان مقدورا قبل هذه الحالة فالقول بانه كان ينبغي
ان يكون فاعلا فيما لم يزل يستحيل فلا بد من حد للوجود وقال ايضا ان العقاب زعموا في العقاب
انه اصلح من العفو لما قيل لهم هلا وجب ان يعفوا والا يعاقب لان العفو اصلح من العقاب
فارتكبوا هذا الخطا الفاحش محافظة على ذلك الاصل **واما كلامهم**
في التكليف فاوجبوه لكونه اصلح فلما قيل لهم هب ان هذه الطريقة تصح في المعلوم
من حاله انه يومن فما بال المعلوم من حاله انه يكفر فقالوا عند ذلك ان هذا التكليف واجب من حيث

كان صلاحا لغيره في الجملة فلما الزموا ان يكون هناك جهة تقتضي قبح هذا التكليف
وهو عدم انتفاع المكلف وجهة تقتضي وجوبه من حيث الاصلح فلما صار احد الحكمين
احق من الاخر فزعوا عند ذلك الى ان قالوا ان الايمان من يؤمن لكثرة العقاب اصلح وحكي
ان ابا علي فيما كلمهم به بين ان مذهبهم يؤدي الى الخطا الذي يبلغ بهم الكفر وانه لم يرد
بذلك اكفارهم في الحقيقة لان الكفر انما يثبت بالالزام اذا التزم المخالف ما يلزمه
فاما اذا طلب المخالف الخلاص من ذلك فلا كفر وما من مذهب الا ويصغر الخطا فيه ويمكن
ان يبلغ بصاحبه حد الكفر فان يلتزمه كفر والا سقط عنه الاكفار **فاما الذي**
يتصرف به الباب من ان جملة ما يدور الكلام عليه لن يعدو ان يكون اما من جهة المعنى
او العبارة ويبدا فيما كان من جهة المعنى بما يذكر في حد الواجب وهذا مما يتصل بالكلام في
العبارة فانا نجده يقع في الالفاظ والذي يتصل بالمعنى لا يختلف بالفاعلين اذا ثبت
وجه الوجوب في افعالهم على سواء وانه لا بد للواجب من وجه يجب لاجله فيكون حكمه في جميع
الفاعلين واحدا وانه لا يجوز ان يتزايد الوجوب وان تزايدت الوجوه وانه لا بد من فصل بين ما
يجوز ان يجعل جهة للوجوب ولا يجوز ان يجعل جهة له ويتصل بذلك ما يكون فرعا لما
ذكرناه وتابعا له واما ما يتصل بالعبارة فهو حد الصلاح او ما يسمى اصلح وفي حقيقة
النفع والضرر وما يوصف بانه تفضل واحسان ونعمة وجود وهذا ما كان في المنافع
ثم بين ما يجري على الضرر من الاسماء مثل العقاب والمفسدة وغير ذلك ويدخل فيه معنى
البخل والاقتصاد كما يدخل فيه معنى الجود ويدخل فيه ما يقال انه صلاح في التدبير
او فساد في التدبير فاذا بينا كلا الوجهين تمم ما يريده وبه نبتدي ببيان الدلالة على قولنا
من جهة المعنى **باب في بيان الدلالة على ما قلناه لنعلم انه لا بد في**

الدلالة بان الاصلح الذي هو الانفع لو كان واجبا عليه تعالى لوجب ان يكون فاعلا
لما لا نهاية له اذ ان يكون مقدوره منحصرا او ان يكون مخلا بما وجب عليه وبيان ذلك
انه قد راعى النفع اذا وجب لكونه اصلح وما زاد عليه مما يعلم انه يقتضي كونه صلاحا ونفعا
فيجب اذا قدر الحد معتدية في هذا الزائد ان يكون تعالى فاعلا له لئلا يكون مخلا بالواجب
عليه وكذلك فيما زاد على هذا القدر حتى لا ينحصر واذا عدنا الى الاقتصار فعله من ذلك
ولو قيل انه تعالى لا يقدر على الزيادة لم يجز لانه يقتضي القدح في كونه قادرا لذاته
اذ من حكم القادر لنفسه الا نهاية لمقدوره فاذا وجب كونه مقدورا له ثم لم
يفعله فليس الا ان يقال انما لم يفعل لانه ليس بواجب عليه تعالى والا اقتضى كونه مخلا بما
وجب عليه وهذا ينافي الحكمة واذا استدللنا على ما ذكرنا بالدلالة على التزايد في كونه
اصلح وانفع فهو انه قد تقرر ان احدنا يجوز ان تنتهي الى الواحد شهوة واحدة ويصح
ان يستمتع بشهوتين وثلاث ومتى كانت شهوته اكثر كان التلذذ اقوى وازيد فاذا
قصره على مقدار من الشهوة وما زاد عليها مقدور فليس الا احد الوجوه التي تقدمت وذكر
انه يمكن ايراد ذلك على عبارة اخرى بان يقال اذا كان الزائد على الشهوة وما ثبت كلها كالمزيد
عليه في كونه مقدورا فيجب ان يكون بعض ذلك بان يجب اولى من بعض ومتى قيل بوجوب
ما لا نهاية من ذلك وما لا نهاية له لا يصح دخوله تحت الوجود ادى الى ان ينتهك القديم
جل وعز اخراجه نفسه من استحقاق الذم وذلك يقتضي الا يصح خروجه مما وجب عليه
وهذا ينافي صفة الوجوب وكل هذه العبارات تنبئ عن معنى واحد وهو ما بنينا على
ما قدمناه وعلى ذلك يسال نفسه فيقال اذا كان الانتفاع انما يصح باللذات وليست
اللذة عندكم جنسا مقدورا فما الذي يصح ان يقال انه تعالى كان يجب ان يفعل شيئا منه

وما زاد عليه فبين في الجواب ان المقصد بذلك ان اعيان المدركات التي يصح ان يتعلق بها يتزايد
والى زيادة الشهوات وان كان القول في زيادة الشهوة اقرب من القول في زيادة المدركات
لان المدرك الواحد اذا استلذه احد بشهوات كثيرة فالتلذذ اكثر واقوى والشهوات
اذا كان سبيلها ما ذكرنا فهي متماثلة فلا يصح ان يقول قائل هلا كان المحل الذي يحتمل قدرا
منها لا يحتمل ما زاد على ذلك كما نقول في القدرة لان القدر هي مختلفة وقد قامت ايضا
دلالة على ان ما يوجد منها يجب اختصاصه في المحل الواحد وتلك الدلالة غير ثابتة في
الشهوات فبين صحة ذلك انها لا تحتاج الا الى بنية مثل بنية القلوب فسواء كثرت
او قلت فالمحل يحتملها وعلى ذلك لم يقع اشكال في احتمال القلب شهوات متعلقة بمدركات
متغايرة وهي اذا كانت كذلك كانت مختلفة ففارق حالها حال القدر التي مع اختلافها
لا يصح ان يوجد منها في المحل الواحد الا قدر مخصوص هذا على انه لو احتاجت الشهوة في
زيادتها الى زيادة البنية في المحل كما نقوله في القدرة لم يقدح ذلك في الالزام وذلك انا كنا
نقول لهم اذا علم الله تعالى انما هو واجب عليه من زيادة الشهوات لا يتم الا بزيادة البنية
فيجب ان يفعل تعالى ذلك كما يجب ان يفعل نفس الشهوة فكان السائل عن هذه المسئلة قد زاد
على نفسه الزاما اخر دون ان يكون منقطعا عنه ما الزمناه فان قال ان الذي توجبه
من الاصلح تجوزونه انتم وان جعلتموه غير واجب فلا لم يلزمكم في جواز كونه تعالى
فاعلا للاصلح ما الزمتمونا فكذلك ان قال فيما اذا اوجبناه قيل له كيف يلزمنا ذلك
وما حد ما نسميه الزاما الا ان يكون تعالى اذا لم يفعل هذه الزيادة مخلا بما يجب عليه وهذا لا
يثبت في الجائز اذا رجع الى القدرة لانه ليس من حق من يقدر على الشيء اذا لم يفعله ان يكون
خارجا عن حد الحكمة الا اذا ثبت له صفة الوجوب وعلى هذه الطريقة لم يبق الفضل

بين المتناهي وبين ما لا يتناهى الذي هو الصلاح اذا تعلق بقدر مخصوص فاذا لم
يفعله الفاعل مع وجوبه عليه قدح في الحكمة كما لو قيل بوجوب ما زاد على ذلك
حتى اذا لم يفعله قدح في الحكمة ان كان واجبا عليه او يلزم اخراجه عن صفة الوجوب
لكونه مما يتعذر الحاقه فاما وصفنا القديم بانه قادر على ما لا يتناهى فان لم يقتض
اليه وجوب ذلك الفعل جوزنا كونه تعالى فاعلا له على الوجه الذي يصح في القدرة
ان يفعله ويراد بذلك انه لا ينتهي الى حد الا وما زاد عليه يصح منه ايجاده ولا
ان ينتهي الى وقت الا ويصح منه ان يفعل في الوقت مثل ما فعله في الاول وبين رحمه الله
ان التجويز مفارق للايجاب والاثبات فلهذا اذا وصفنا القادر بانه يجوز منه هذا الضد
ويجوز منه الضد الاخر لا يلزم ان يوجد الضدان في حالة واحدة ولو ان قائلا قال
ان القادر متى قدر على شيء وجب وجوده ثم وصفه بالقدرة على الضدين للزمه ان يوجب
جميعا في حالة واحدة وعلى ذلك نقول انه في حال في الجسم ان يتحرك في الثاني وجاز ان
يسكن لم يلزمه ان يكون الجسم في حالة واحدة متحركا ساكنا ولكنه متى اوجب ان يكون
متحركا واوجب ان يكون ساكنا لزمه ان يجتمع فيه كلا الوصفين وعلى هذه الطريقة قال مشايخنا
ان جواز الخطا على كل واحد من الامة لا يقتضي كون جماعتهم مخطئين وانما كان يجب ذلك
لو قطعنا بوقوع الخطا من كل واحد منهم فكان لا يصح من بعد ان ننفي الخطا عن
جماعتهم وبهذه الطريقة تكلموا في ايجاب الكلام على ما مضى من قبل فان قيل ان ما لا يتناهى
لا يصح دخوله في الوجود ومحال ان يحكم بوجوب ما لا يصح دخوله في الوجود قيل
له فاعدل عن المذهب الذي يؤدي الى ذلك لانه
ليس المقصد ان يقول بوجوب ما لا يتناهى بل ان يترك القول بوجوب الاصلح وذلك

يودي الى ما منه يهرب وبعد فالذي الزمناهم مستمر وان لم يتصور الكلام فيما لا
يتناهى الا ترى انه يصح ان يراد في شهوات هذا المشتهي قدر مخصوص على ما هو حاصل
فلا وجه للاقتصار به على بعض ذلك مع ان الزايد ادخل في الالتذاذ واقوى ولا يمكن
المنع من زيادة اللذات عند وجود الشهوات سوا كان المرجع بالشهوة الى ما نقوله
من اثبات معنى يكسب الجملة صفة او كان الامر بخلاف ذلك فحصل ان اي وجه تصرف
قوة اللذة اليه مما يحتمل التزايد فكان يجب الا يكون هذا المكلف مقصورا به على هذا القدر
دون ما عداه بل يجب ان قيل لو كانت هذه الزيادة يتعلق صلاح بها لكانت مفسدة فيما لا
وجبناها ولكنا نقول ان هذه الزيادة اذا لم يقع انكشف لنا انها مفسدة ولذلك وجب عن
الوجوب ومتى كان كذلك لم يثبت احالة لم جاز عن ما له صفة الوجوب قيل له انما كان
يمكنك القطع على ان هذا المفقود من الزيادة انما لم يوجد لثبوت مفسدة فيه متى
تقرر وجوب الاصلح فعند ذلك بطل عليه ما لم يوجد حاله صفة الصلاح والاصلح
وتعلقه بوجوه المفاسد فاما اذا لم يثبت لك هذا المذهب بعد بل كان الدليل منصوبا
لا فسادة لم يصح لك هذا الكلام وبعد فان المفسدة تتبع التكليف ونحن قد نلزم
هذا الالزام وقد خلق الله الرجال ولم يكلفهم وقد يلزمهم في اهل الاخرة في الجنة ولا
تكليف عليهم وقد يلزمهم خلق الشهوات في الحيوان الذي لا يثبت فيه التكليف
ويتعذر فيه الاستغنا كالبهايم وغيرها ومتى قالوا انا لا نجوز خلو العقلا من التكليف
فذلك بنا منهم على الاصلح الذي لم يثبت بعد واذا زعموا ان اهل الاخرة مكلفون
فالدلالة قد دلت على فساده وليس من شان من يحتج علينا ان يبني الحجاج على مذهب
التنازل ومهما امكنهم كل ذلك فيها او زيادة فليس يمكنهم فيمن لم يعقل لان التكليف
لا يتوجه عليه فان زعموا الزيادة تكون مفسدة للمكلفين قيل لهم ان كونه مفسدة

نقف على علمهم به فهلا جاز ان يخلق الله تعالى هذه الشهوات الزايدة فيمن لا عقل له ولا يعلم
احدا من المكلفين ذلك فيبعد عن طريقة المفسدة اذ ليس من ضرورة ان يعلم المكلفون
حالها كما ليس من ضرورتها ان يكون معاقبا به على كل حال لو علموها وبين ذلك ان كون هذا
الفعل اصلح هو وجه الوجوب عندهم فلو عرض فيه من الفساد ما اثار زواله لم يكن
بان يثبت لهذا الفعل حكم الوجوب لبيان هذا الوجه باولى من ان يزول عنه وجه القبح
والكلام في ان وجه الوجوب اذا حصل في الفعل فلا يمنع ان تقارنه وجوه القبح ما نذكره
من بعد فاذا ثبت ذلك لم يصح وانا يوجبوا فعله عليه لكونه اصلح اخرج من الاوجه
لكونه فسادا وبين ذلك ان كون الشي فسادا انما يرجع الى ما يعلم من حال المكلف انه يختار
عنده ما ذهب فيجب لو علم الله تعالى من حال هذه الزيادة ان لا نفسد عندها احد ولا فيما زاد
عليها ايضا ان لا يكون قدر منه وجب ما زاد عليه فيجب ان يكون فاعلا لما لا يتناهى فاذا لم يصح
ذلك بطل ما قالوه اليه ويجب ان لا اشتباه **واستدل على المسلة**
بدليل اخر وان كان يعود في التحقيق الى شعبة من شعب الالزام المتقدم وهو انه قال اذا
كان الاصلح بمعنى الانفع واجبا فقد صار هذا الموجود مما وجب عليه تعالى ان يفعله لثبوت
هذا الوجه واذا كان ضعفه وما زاد عليه يستحق هذه الصفة [illegible] في الاصلح والانفع فليس
القدر الذي اوجبه باولى من ضعفه وضعف هذا الضعف فيجب ان يكون فاعلا لا تزيد عما فعل
مما هو محصور متناه فاذا قالوا واوجبنا الزايد على هذا الموجود لم يكن بعض ما اوجبه
احق من بعض وكان ينبغي ايجاب ما لا يتناهى قلنا فاجعل هذا الوجه شيئا في المنع
من وجوب الاصلح لان وجوب الاصلح هو الذي اقتضى وجوب ما لا يتناهى ولا فرق في المذهب
بين ان يودي الى الفساد بنفسه او بواسطة او بما زاد على ذلك لانه في كلا الحالين يلزم فساد ما اداه اليه وانما يمكن ان يتغير هذا

الالزام علينا بما يوجه من المصالح في الدين لانه انما يجعل الشي اصلح في باب الدين لما
يرجع الي الجنس فعال الزايد كالمزيد عليه في انه تعالى يقدر منه على ما لا ينتاهي بل المرجع
الي الفعل الذي قد علم ان المكلف يختار عنده فعل ما كلف وهذا الابد من كونه محصورا
فبطل ان يلزمنا الجاد ما لا ينتاهي اذا لم يثبت للزايد صفه الاصل كما اثبت القوم
للزايد من كونه صلاحا وينفعا مثل ما اثبتوه للمزيد فافترق الحالتان **واستدل**
ايضا بدليل وهو الزامهم ان يكون تعالى فاعلا لما هو الاصلح قبل الوقت الذي اوجده
وفعله وذلك لانه اذا علم الله تعالى ان خلق هذا الحي وخلق ما خلقه له من الشهوه
لو كان متقدما على هذا الوقت ليثبت فيه من الصلاح والنفع ما يثبت فيه الان فلا وجه
لتاخيره عن الوقت الاول الى بعده سوى ان يقال انه تعالى لم يقدر على ايجاده قبل ان اوجده
وفي ذلك قدح في كونه تعالى قادرا لنفسه والحاق له بالقادرين بقدره حتى لم يصح
التقديم والتاخير على مقدوراتهم فاذا لم يجز ذلك ولم يجز ايضا ان يقال ان مع كونه
مقدورا له وواجبا عليه قد اخر ايجاده لما في ذلك من القدح في الحكمه فليس بعد
هذه الجمله الا القول بانه لم يكن واجبا عليه لكونه اصلح وانفع بل كان متفضلا به
فاذا قدمه جاز واذا اخره ايضا جاز **وربما الزم** شيوخنا في هذه الطريقه ان يكون
فاعلا فيما لم يزل لتساوي الاوقات وما يقدر بعد بركا في كون الفعل صلاحا فيها فاذا
قيل ان ايجاد المستحيل لا يصح **قلنا** فقد هبكم قد ادى اليه فاتركوه او يقولوا انما يلزم هكم
ما دام الفعل لا يخرج عن كونه فعلا ولا القادر عليه عن كونه قادرا ومعلوم ان
فعله تعالى لم يوجد على هذا السبيل فصار يلزمهم تاره فيما اوجده تعالى ان يكون
ازليا ما اوجده قدرا وتاره يلزمهم ان يكون ما اوجده الان موجودا من قبل وليس يمكنهم
ان يقولوا انما لم يتقدم ايجاده لثبوت مفسده فيه لانا نلزمهم في اول التكليف واول

المكلفين ان يكون قبل ان كان ذو المفسده انما يثبت اذا كان هناك تكليف
فكيف يصح هذا الانفصال والكلام في سوالهم لنا عن جواز ما الزمناهم في الوجوب
قد مضى فلا وجه لاعادته **واستدل ايضا** على ذلك بان كون الفعل اصلح وانفع
لو كان يحتجه في ان يجب عليه تعالى ان يفعله بالعباد للزم العباد ان يفعلوا
ما هو اصلح بانفسهم لانه لا يجوز ان يثبت وجه الوجوب في فعل فاعلين الا وهو
واجب عليهما معا بل لا يجوز ان يجب عليه تعالى ان ينفع العبد لكونه انفع له فقط
الا لما يتصل به تعالى لا يشتهي اليه ذلك عليه وان لا يجب على العبد نفع نفسه مع تمكنه
من ذلك وهذا يوجب ان يجب علينا ان نفعل بانفسنا سائر المباحات وان يجب
علينا مطالب المنافع ولا نبالي ان نفرع الخصم الى ان يلتزم به لم يثبت فيه هذا
الوجه ثم الزمناهم فيما هو بصفه المباح ان يكون واجبا فلا يمكنهم التعلق في ذلك
بالمفسده وقد يذكر في هذه الطريقه وجوب النوافل علينا لكونها اصلح ولكنه افرد
هذا الوجه في دلاله اخرى من حيث كان للقوم فيه كلام ووجوه من الارتكاب
واستدل على ذلك ايضا بان قال لو وجب عليه تعالى فعل الاصلح بالعبد لكونه اصلح
له لوجب على الواجد منا ان يفعل بالمحتاج ما هو اصلح له من بذل المال ووجوه الاحسان
والصدقات وغيرها وذلك مبني على ان وجه الوجوب في الفعل اذا لم يحصل لم يختلف
باختلاف الفاعلين وذلك ان وجه الفعل في حكم العله للحكم الذي يتبعه فكما
انه اذا وقع الفعل ظلما قبح من كل فاعل فكذلك اذا حصل للفعل وجه
الوجوب فينبغي ان لا يختلف احوال الفاعلين فيه فاذا ثبت انه لا يجب على الواجد منا
ذلك لم يجب عليه تعالى ايضا الا ان في وجوبه عليه تعالى ما يقتضي وجوبه على غيره

فهذه الافعال الواجبه علينا وذلك
فعلها على وجه حسنه واجبه

لثبوت وجه الوجوب فيه **ولنا** ان القوم يقولون عند هذا الالزام انما لم
يجب على الواحد منا ذلك لان العطيه تضره والمنع ينفعه والقديم تعالى لا يجوز
عليه النفع والضرر فيفارق حاله حال الواحد منا وهذا الكلام منهم يقتضي انه ليس
يجب الشي لكونه اصلح فقط وانما هو بالشرط الذي شرطوه فيجب ان لا يقتصر القوم
على ان ذلك واجب عليه لكونه اصلح فقط ومتى قيدوا الكلام بهذه الزياده
لم يجدوا في الشاهد له اصلا وهم يعتمدون الشاهد على ما نذكره في شبههم ولم يجدوا
في الشاهد من لا يجوز عليه الضرر والنفع وقد اجاب عن السوال بوجوه احدها
ان قال ان وجه الوجوب اذا حصل في العقل لم يخرجه عن الوجوب بان يكون على
فاعله ضرر بين ذلك انا اذا نجد بالحقه ضرر برد الوديعه وقضا الدين ووجوه
الانصاف ولحقه ايضا مشقه بالواجبات اجمع والمشقه في حكم المضره ولم يخرج لحوق
الضرر فكيف يصح ان يكون ما معه يجب الفعل الواجبات عليه عن كونها واجبه واجاب
بوجوه اخر وهو ان من شرط ما يجب على الواحد منا ان يكون شاقا فكيف يصح ان يكون
ما معه يجب الفعل مخرجا له عن كونه واجبا عليه وذلك بان يوكد وجوبه اولى من
حيث كان مما لا يتكامل وجوه الايجاب الا به واجاب بوجه اخر وهو انه اذا
لحقته المشقه والمضره بفعل هذا الواجب استحق من الله تعالى ثوابا فصار ذلك
ادخل في كونه اصلح لانه يقتضي صلاح حال المعطي والمعطى جميعا **فان قيل**
فان النفع في الفعل انما يكون جهه للوجوب اذا لم يكن فيه ضرر فاما اذا كان فيه ضرر
لم يجب قيل له هذا يقتضي ان لا يجب على احد شي سوا القديم تعالى والافعال كلها
انفع لنا وللغير الا وفيه ضرر ومشقه فكيف يصح هذا الكلام وبعد فاذا كان

المدح بان الى الغير لم يخرج عن كونه حسنا وان لحق الفاعل ضرر ما ومشقه
فكيف يصح فكذلك لا يقدح في وجوبه وان لحقه ضرر ولو جاز ان يقال انه
يقدح في وجوبه لجاز ان يقال انه يقبحه وان كان نفعا للغير فاذا لم يقبح
حسنا ويكون وجه الحسن فيه انه احسان وللمحسن على ذلك ثواب فهلا قيل
بوجوبه ايضا فيجب هذه الدلاله **واستدل** بوجه اخر وهو ماخوذ
من الوجه الذي تقدم لانه قال لو وجب عليه تعالى ان يفعل الاصلح بغيره
للزم احدنا ما في يده من المال ان نعطيه الغير لثبوت وجه الوجوب فيه ولو
كان كذلك لصار هذا المال حقا للغير من حيث احتاج اليه واذا كان حقا
له قبح منا ان نصرفه في مصالحنا كسائر ما كان من حقوق الغير المعينه
وقد ثبت بالعقل والشرع خلاف ذلك ومتى قيل انه انما جاز صرفه في
مصالحه لانه انفع له فمن جوابنا ان نقول بل الانفع والاصلح له ان يصرفه الى
الغير لما له في ذلك من الثواب وعلى انه ليس بان يصرفه الى الغير لكونه
اصلح باولى من ان يصرفه في نفسه لانه اصلح له فيجب ان يكون انفق احواله
ان يلزمه طريقه في القسمه لا يميل الى احد دون ان يستبد بتلك المنفعه وقد عرفنا
ذلك فبطل قولهم **واستدل بطريقه اخرى** ايضا مبنيه على ما تقدم لانه
قال متى اوجبتم الاصلح على الله تعالى لانه اصلح لزمكم ان يجب علينا ايضا لثبوت
هذا الوجه ثم اذا تقرر هذا الاصل قلنا فيجب اذا كان عند الواحد منا درهم وهناك
جماعه محتاجون الا يكون ما يلزمنا من ذلك مما يمكن فعله اصلا اذ ليس بان يجب
صرف هذا الدرهم الى هذا الواحد لانه اصلح له باولى من صاحبه لانه اصلح له

ومتى وضع في احدهم فقد منع الاخر ما هو صلاحه ونفعه ثم كذلك في كل واحد
منهم لبيان وجه الوجوب على طريق الشياع فيهم اجمع وهذا يوجب ان لا يمكن من اداء ما يلزمه
في هذا الباب فاذا قالوا انه يثبت له التخيير فان شا اعطاه هذا وان شا اعطاه صاحبه
قيل لهم اذا تعلق حق كل واحد منهم بذلك المال على حد ما يتعلق به حق صاحبه
زال التخيير وانما يصح اثبات التخيير متى لم يكن وجه الوجوب امرا يشيع في جماعتهم وذلك انما
يكون على ما نقوله من كونه متفضلا بهذه العطية وكما يجوز له ان لا يعطي اصلا جاز
له ان يعدل عن واحد منهم الى غيره ولا يلزمنا في الزكاة والكفارة مثل ذلك
لانه انما اخذ عليه ان يعطي من له صفة مخصوصة فاذا وجدت هذه الصفة في جماعة
كان بالخيار بين كل واحد منهم ولم يكن وجوب ذلك لصفة لازمة في الكل كما قال القوم
ذلك في كون الفعل اصلح لانهم جعلوا ذلك جهة لوجوب العطية فاذا اشتركت
جماعة في هذه الصفة وكان متى اعطى احدهم تحريا للصلاح فقد منع الاخر
ما هو صلاحه فافترقا من هذه الجهة فان قيل فهلا اجرى ذلك مجرى من عليه
درهم لزيد ودرهم لعمرو فاذا لم يجد ما يقضي به دينهما جميعا بل وجد درهما واحدا
فسبيله ان يقضيه عليهما بالقسمة فكذلك نقول في مسئلتنا قيل له اذا كان
انما يلزمه ان يعطي احدهما لكونه اصلح والصلاح في صاحبه قائم لم يسغ ما ذكرته
من طريق القسمة الا ترى انك تقول ان من سبيله ان يعطي احد الفقيرين نصف
درهم لكونه صلاحا له ونفعا ومعلوم ان النصف الاخر في كونه صلاحا له ونفعا
كالنصف الاول فهلا وجب ان يعطيه الكل واما الدين فلم يجب ان نقضيه لكونه اصلح
وانفع لمن له الدين بل لوجوب امر اخر على ما ذكرته فساغ ان يقسم هذا الدرهم فيهما جميعا بين ذلك

انما لم يوفره على احد الغريمين قد بقي في ذمته حتى اذا وجده قضاه ومتى كان الامر
على ما قالوه في ثبوت الاصلح وكونه جهة في الوجوب لم يتات ان يقال بان شيئا
منه في الذمة فاذا تساوى حال الاثنين من الفقيرين لم يجز له تخصيص احدهما بكل
ما عنده ولا تخصيصه ببعضه ولا يتخلص من ذلك الا ان يبطل القول بالاصلح
ووجوبه علينا **واورد بعد ذلك** وجها اخر وهو ايضا مستنبطا مما تقدم
وذلك انه متى وجب على الغني ان يفعل بالفقير ما هو اصلح له فقد تعلق حق الفقير بمال
هذا الغني على وجه التعيين والتضييق حتى لا يجوز له ان لا يفعل ذلك ومتى كان سبيل
ما عنده هذا السبيل جاز من الفقير ان ياخذ مال الغني من دون عطيته واذنه
واباحته بل لو كرهه انه اجازه له اخذه كما لا يجوز مثل ذلك في ودايعه وديونه
فاذا ابدت في العقل والشرع خلافه وذلك يبطل وجوب الاصلح على العباد وفي بطلان
وجوبه عليهم ما يقتضي انه لا يجب عليه تعالى على ما تقدم ذكره فهذه الوجوه كلها متقاربة
وانما تختلف الفاظها والا فهي مبنية على اصل واحد وهو ان وجه الوجوب اذا حصل
في الفعل لم يختص فاعلا دون غيره **ومما يتعلق به** ايضا ما ذكرنا
انه اخره الى هذا الموضع وان كان قد مضى ما يقاربه لانا من قبل قد بينا انه لو وجب
عليه ان يفعل الاصلح تعالى لكان الاصلح بان يجب على العباد ان يفعلوا بانفسهم
اولى وهذا يقتضي وجوب النوافل لان فيها صلاحا من حيث يودي الى النعيم الدايم
وقد ثبت في العقل والشرع ان هاهنا نوافل ليست لها صفة الوجوب وعند مخالفينا تقتضي
التسوية بينها وبين الفرايض ومتى قالوا ان علينا في فعلها مضرة فلهذا لم يقع بوجوبها
فقد بينا ان ذلك لا يقدح في الوجوب بل بان يؤكده اولى فان قيل اذا كانت النوافل لا
ضرر لها فكيف توجبوها قيل له هذا الكلام الزام فكيف يقع الانفصال لهذا على انا نلزمهم

ذلك فيما جرت العادة به في النوافل الراتبة في الاذان وغيرها
من العبادات ومعلوم انه ليس لها صفة الوجوب وكلامنا في الذم وجوبها
هذا فارق طريقة العقل والشرع ويلزمه ان يكون تاركها بمنزلة تارك
الفرايض في استحقاق الذم وقد عرفنا خلافه فان قيل كيف تكون في تارك
النوافل استحقاقه للذم وانتم تقولون ان من اعتاد ترك النوافل اجمع فانه يستحق
الذم قيل له ليس استحقاقه للذم على ما ظننته ولكنه اذا اصبر ذلك عادة
هذا كشف عن زهده في ثواب الله تعالى لانه ترك ما هو نافلة فقط حتى يعتقد
انه سبيلها كسبيل [illegible] من الواجبات والفروض الاترى انه مهما ترك واجبة
من هذه النوافل مع زوال الاعذار والموانع فلا لوم هناك ولا نقص وليس كذلك
اذا ترك الفرض وما يجري عليه حال العقلاء في سبب من ترك النوافل على طريق
العادة الى ضرب من النقص فليس هو من الذم الذي يستحق على ترك الواجبات وسبيل
وانما ذلك عندهم في حكم من يمتنع من الوصول الى نفع طالب لا يستوجب اصلا
فعدل عن احيازه واجتلابه فكما ان من هذا سبيله لا يستحق الذم فكذلك الحال في
مسئلتنا فان قيل ان لنا في ترك النافلة صلاحا ايضا وهو ما يسلم من مشقة
الراجعة وجمام النفس وبذلك متى حصل نشاطه الى فعل الواجب قيل له اذا
كان نفعه في تكليف النافلة اكثر من نفعه في تركها فكيف يسوغ منه الاخلال
بها مع ان فعلها اصلح لما يؤدي به الى الثواب بعد جمعه ادعى اسوا حال النافلة
في فعلها وتركها وذلك خروج عن طريقة العقل والشرع لانه قد ورد في فعلها
من الترغيب ما ليس في تركها وبعض قوم في التسوية بين فعلها وتركها
ان يستحق الاجر على تركها كما يستحقه على فعلها فقط كما يسالون عنه في ذلك ∴

وعطف رحمه الله على هذه الطريقة بما يشبهها ايضا
وذلك قال اذا اوجب الاصلح علينا فينبغي ان يكون كل ما خير المكلف فيه من
الواجبات نحو الكفارات وما اشبهها مما يجب على الجمع لانه لا يمتنع ان ضم احدهما الى
صاحبه انفع له من افراد كل واحد منهما فيما يتصل بالثواب فلا يمكنهم المنع من
كون الجمع بينهما اصلح وكما يلزمهم في المكلف ان يلزمه الجمع بين الامرين يقول ايضا
هلا اوجب على القديم تعالى ان يكلفه الجمع بينهما اذ يكون في ذلك قد عرضه للاصلح
والانفع ولا يمكن ان يقال ان في الجمع بينهما مفسدة لانا نتصور ذلك في مثل الكفارات
دون غيرها وما اشبهها مما قد يرغب في الجمع بين الامرين ولو كان مفسدة لما ندب الى ذلك
فان قالوا انما يتاتى [illegible] باتي باحدهما بنية الكفارة دون غيرها قيل له يجب على العلة
التي ذكرها كان يلزمه ان ينوي بهما جميعا الكفارة لسوق الاصلح والانفع وافرد
في ذلك ما هو سعة من هذه الطريقة ايضا وهو ان الزمهم الجمع بين كل امرين خير
فيهما وان تعذر عليه الجمع بينهما لما كان كل واحد منهما له من الصفة فيما لاجله
يجب ما يثبت في صاحبه فليس بان يجب احدهما اولى من الاخر فاما ان يجبا او لا يجبا فاما
تخصيص احدهما بالوجوب فلا وجه له ومتى كان ذلك فاسدا وجب ترك ما ادى اليه وقوله
يتقلب علينا ذلك اذا قلنا بان وجوب الواجبات ليس لكونها اصلح وانفع لانا لو قلنا
ذلك جاز ان يكون الصلاح متعلقا بكل واحد من الفعلين ما دام منفردا عن صاحبه فاذا
انضم احدهما الى الاخر خرج عن كونه صلاحا ولطفا واذا كان القوم قد علقوا الوجوب
بكونه اصلح وهما اذا اجتمعا كان الثواب عليهما ازيد من الثواب على احدهما فقد لزم
على ما يريد الجمع بين هذين الواجبين بكل حال واستدل بوجه اخر وذلك
ان الاصلح لو كان واجبا لكان ما يفعله الله تعالى من الثواب مما يجب عليه لكونه اصلح
ولو وجب هذا الوجه لكان التكليف بالفعل [illegible] فيحل عنا [illegible] الابد بهذا الثواب لو حصل

لكان اصلح كما اذا حصل بعد فعل المكلف ما يشق فهو اصلح والشيخ يقول
القوم ان الثواب يجب لغير هذا الوجه اوجب مقابلا لهذه المشقة وانما وجه
وجوه ما ذكرناه من كونه اصلح ومتى كان كذلك فلا وجه يقتضي حسن التكليف
وحكي عنهم انهم يقولون لسنا نوجب الثواب على الله تعالى ونحمي هذا القول لانه
يقتضي اذا لم يجب عليه وكان متفضلا به ان يجوز منه تعالى الا يفعله فجعلوا
المطيع من الثواب وعلى ان عندهم انه وان لم يجب وجوب الدين فانه يجب دخول الاصلح
ولا فرق بين وجوب الواجبات بعد ان تشترك اجمع في الوجوب وبين ذلك قولهم
انه لو لم يفعله لكان بخلا وذلك من سمات الذم والذم لا يستحق الا على ترك
واجب وحكي عنهم انهم يقولون ليس الذي لاجله يحسن منه تعالى ان يكلف
ما يرجع الى الثواب ولكنه يكلف ويحسن لمكان نعمه السابقة فجعلوا هذه الواجبات
شكرا له على نعمه وزعموا ان المكلف اذا تحمل المشقة وقاسى الشدة
ثم حصل له الثواب الذي ذكرناه كان موقعه عنده اعظم وان لم يكن هناك
استحقاق ووجوب حق وقد عرف هذه الطريقة في الشاهد لان من كان في ضر وشدة
ثم صار الى نعيم خالص فقد الكاهني له فهكذا قال القوم في الثواب وبين انه لا بد من ثواب
في مقابلة هذه الشدة حتى لولاه لم يحسن تكليف الشاق كما لا يحسن لولا العوض
انزال الالام وبين ذلك ان شكر النعمة انما يلزم بالقلب او باللسان على بعض الوجوه
فاما ان يجعل الصلاة والصوم وغيرهما من العبادات الشاقة شكرا للنعمة فهذا مما
لا يعرف في العقول فاذا اوجبه الله تعالى فيجب ان يكون ما زاد هذه المشاق منافع
فان قيل فقد يلزم في شكر النعمة في الشاهد غير ما ذكرتم اليه وهو ما قد علم
من حال الوالد انه يلزم من خدمة الدين بطريقة الفعل الشاق وشكر النعمة مثل ما يلزمه بالشكر

بالقلب او اللسان فكيف انكرتم ما قلناه قيل له انما نوجب من جهة العقل على
الولد غير ما ذكرناه والذي سألت عنه فان وجب عقلا فانما يجب اذا كان الولد متى
خالفه والده في هذه الافعال فله فعل الضرر يلزمه ذلك واما ان يكون طريقه الشرع
ويكون على الولد تكليف في خدمة والده لما له في ذلك من الصلاح ويقول مع
هذا انه يستحق على الله تعالى الثواب بما فعله فلا يلزم ما ذكرته والذي يجري في كلام
شيوخنا من ان هذه العبادات انما نعته يلزم على الوجه الشكر لله تعالى انما ارادوا
بها ما يجب ايقاعها عليه من الاعظام والخضوع كما يلزم مثله في شكر النعم لا انه
في الحقيقة شكر لنعمته تعالى ويبين صحة ما نعتقد انه لو لم يرد الله جل وعز بهذا
التكليف الشاق ايصال العبد الى ما يلزمه له من الثواب لجعل نموه العبد في
اقامة هذا الشكر ولم يجعله شاقا عليه فاذا جعله شاقا عليه فلا بد من وجه
اخر وليس الا ما ذكرناه ويبين فساد قولهم انه لو كان تكليف هذه الافعال الشاقة
لما قالوه من كونه شكرا للنعم للزم ان لا يتفاوت التكليف في شخصين قد تساويا
في قدر النعم عليهما وان يكون التكاليف الشاقة مقدرة بمقدار النعم التي قد انعم الله
تعالى بها على العباد وقد نجد المكلفين غير مختلفين في كثير من العبادات مع تفاضل نعم
الله عليهم ولا سيما ما قد تقرر في الشريعة عليه النبي من وكيف يجوز ان يجعل ذلك
في مقابلة النعم ومما يوضح ابراد عليهم في الجملة التي قالوها ان يقول اما حال هذه النعم
التي فعلها الله تعالى فان كانت تفضلا من جهته مع كونها اصلح فقد بطل وجوب الاصلح
وان كانت واجبة فلا شكر يستحق من فعل الواجب وهذه دلالة انا في اصل القول
بابطال الاصلح على ما نذكره من بعد فاذا تقرر جملة هذه الجملة وكان
الثواب يجب لكونه اصلح او لا بد ان يفعله تعالى لهذا الوجه فكيف يجوز مع ذلك التكليف بالشاق من الافعال

ولا يثبت له اذا اتى بها الحق ما يثبت من دونها **ثم حكى عنهم انهم ربما**
اوجبوا العقاب اكد ايجاب ومنعوا من ايجاب الثواب وعجب من هذا القول من حيث
كان الثواب حقا للمطيع فلا بد من ان يوفيه تعالى حقه والعقاب حق له تعالى فله ان
يسقطه فكيف يقال بوجوب ما هو حق له تعالى وسقوط الوجوب عما هو حق
للعبد **ثم** بين رحمه الله ان الذي الجاهم الى القول بذلك ظنهم ان التكليف
لا يتم الا بهذه الطريقة والكلام في هذه الجملة يقع من بعد ان شاء الله تعالى ولكن
احد ما استدل به شيوخنا عليهم ان الاصلح لو وجب لكان الله تعالى لا يعاقب الكفار
لان الاصلح خلافه وسنبينه اذا انتهينا اليه فاما قولهم ان التكليف انما يحسن ليحرز
العبد المشقة فيكون موقع النعمة والثواب لديه اعظم فباطل لان هذا الفصل
انما يمكن ذكره فيمن يصل الى الثواب فاما من كان المعلوم من حاله انه لا يؤمن فلا يبلغ
الى الثواب فقد عري تكليفه عن وجه يحسن عليه وبعد فان القليل من هذه
المشقة كان يكفي في خلوص النعمة له بعد التكليف فما بال هذا المكلف يدفع الى
مقاساة الشدائد طول عمره لولا ان ها هنا غرضا اخر سوى ما قالوه وبعد فان
ذلك كان يحصل ما لم يفعله الله تعالى به وان قل فكيف جعله هذه المشاق وفعله
جل وعز قد قام فيه مقام العبد ويبين سقوط ذلك انه كان يجب ان يعتبر بهذه المشاق
بمقدار النعم ومعلوم تفاوت الحال في ذلك على ما قدمنا فبطل كل ما يسال عنه في
هذه الدلالة **واحد** ما استدل به على المسالة ان الاصلح لو كان يجب لكان ما
يفعله الله تعالى بالمكلف ابتداء من النعم واجبا عليه لثبوت وجه الوجوب فيه وهو كونه
اصلح ولو كان كذلك لما كان في الحكمة منعما ولما استحق على ما فعله شكرا لان فاعل
الواجب قصارى امره ان يستحق المدح فاما الشكر فانما يجب على من تفضل على غيره ولهذا لا يشكر احدنا غيره اذا

تفضل عليه بعطيته ولا يشكره اذا قضى دينه او رد وديعته عنده فهذه
التفرقة في الشاهد تقضي على مذهبهم بالفساد لان عندهم لا فرق بين الموضعين
ولئن يلزمنا الا يكون تعالى منعما بالثواب وغير ذلك فيما يحكم بوجوبه عليه تعالى وان
يستحق الشكر لانا نقول انه تعالى وان لم يتفضل بنفس الثواب فهو متفضل بسببه
وهو التكليف الذي كان منه ولم يكن واجبا عليه ولا فرق بين ان يكون المنعم
متفضلا على غيره بنفس انعامه وبين ان يكون متفضلا منعما عليه بما يؤدي به الى
هذه النعم ولا يتاتى للقوم مثل هذه الطريقة لانه يجب عليه تعالى التكليف كما يجب
الثواب فافترق الحال فيهما **واستدل** على ذلك بانه يلزمهم ان لا يصح منه تعالى
ان يتفضل بشيء من النعم وذلك يقدح في كونه قادرا لنفسه وبيان هذه الجملة ان التفضل
احد اقسام الافعال وضروبها كما ان القبيح ضرب من ضروب الافعال كذلك الواجب وقد
تقرر ان ضروب الفعال لا يختص تعالى بها دون قادر لاجل هذا يصح هذه الضروب من القادرين
منا على تفاوت درجاتهم في كونهم قادرين والقادر لنفسه بذلك احق وعلى هذه الطريقة كلمنا
من منع كونه تعالى قادرا على الظلم على ما تقدم واذا وجب ان يكون تعالى قادرا على التفضل
سالنا القوم عن ذلك فقلنا ما صفة هذا التفضل فلا بد من ان يقول يكون تعالى واصلا
للمتفضل عليه فقلنا لم متى كان النفع بهذه الصفة فعله عليه تعالى واجب فاين صفة
التفضل فيه فلا يجد الى بيان ذلك سبيلا او يترك القول بانه تعالى يصح ان يتفضل على
عباده بشيء وهذا مع ما فيه من الشناعة قادح في كونه قادرا لنفسه على ما مضى
ذكره فان قيل فالمباح ايضا ضرب من ضروب الافعال ولا يصح وصف القديم تعالى بالقدرة
عليه فهلا جاز مثله فيما ذكرناه في التفضل **قيل** له ليس الامر عندنا على ما ظننت فانما
هو نصف المباح بخروجه تعالى ان يفعله على ما نقوله في العقاب وتوابعه من الذم والاستحقاق

حا

الا ترى انه ليس له الا حكم زايد على كونه حسنا متى دخل في الوقوع وهذه صفة
المباح وانما يمتنع من التسمية لما تقتضيه الا بجهة منح له وهذا الذي يصح في فعله تعالى
وليس الذي الزمناهم ما يرجع الى التسمية وانما الزمناهم ما يتصل بالمعنى وهو ما اذا
فعله المرء استحق بفعله المدح والشكر ولا يستحق الذم بان يفعله ولا يوجد عندهم
في فعل الله تعالى ما هذا سبيله الا ترى ان ما كان منه تعالى من حيث انه خالص عن وجوه
المفاسد فواجب عليه تعالى فعله فانه يستحق الشكر وما ليس كذلك فقبيح منه تعالى
فلا يبقى لما يكون له حكم التفضل موضع فان قيل فالعقاب متى لم يفعله تعالى فانه
يستحق الشكر وكيف يكون بصفة المباح قيل له انما نراعي في كون الفعل مباحا او ما
كان في حكمه ما يقع ولا صفة له زايدة على حسنه فاما ما يرجع الى عدمه وان تحقق
بفعله الفاعل فليس مما يجري عليه اسماء الافعال الراجعة الى النفي وذلك نحو المطالبة
بالدين لانه لا صفة له الا كالاباحة للمباحات وان كان لو لم يطالب وقصد به الترفيه
على غريمه استحق الشكر فاذا ثبتت هذه الجملة وكان العقاب لو وجه ما كانت له
صفة زايدة على حسنه فيجب ان يكون في حكم المباح وان لم يسم بهذا الاسم واحد ما
استدلوا به ان الاصلح لو وجب لم يختلف الحال بين ما يرجع الى طريقة الفعل والى ان لا
يفعل ومعلوم انه تعالى لو لم يعاقب الكافر لكان ذلك اصلح من معاقبته اياه وقد
يمكن الوصول الى فعل يلزمهم ان يقولوا بوجوبه عليه تعالى نحو ان يفعل في اجسام
المعاقبين من الصحة والسلامة ما ينافي فعله من العقاب ووجوه الضرر فكان
يجب ان يفعل ذلك دون العقاب بل كان يلزمهم ان الثواب اصلح لهم من العقاب
وهذا يقتضي زوال الفصل بين المومن والكافر والمطيع والعاصي ولا يقال ان اعراضهم
اصلح لهم من خلقه فاذا مثل ذلك لا يبطل من العاقل على طريق الاعتقاد وانما يصح

ان يقع مثل ذلك من ناقص العقل وممن يغلب عليه المجون فان قالوا انما نقول ان
العقاب اصلح الا على هذه الطريقة ولكنا نقول ان الوعيد لا بد منه في التكليف
ولا يثبت له موقع الا اذا وقع الوفاء به فجعلناه اصلح من هذا الوجه من حيث لولاه
لما اطاع المطيع ولصار العبد في حكم المغرى المحمول على المعاصي وهو اننا عن ذلك
انه ان كان ما هو الاصلح من زوال العقاب ليس يتم الا بعدم الوعيد بل بعدم التكليف
الذي يترتب الوعيد عليه فيجب ان يقتضي نفي ذلك فلا معنى لما يقصدونه بهذا الوجه
وبعد فان الاصلح في ذلك لو ثبت لم يتعلق بنفس العقاب وانما يتعلق بالوعيد فكان يجب
ان يتوعد ثم لا يفعل وتبين صحة ذلك ان الالزام انما هو في الاخرة وقد زال التكليف
وبطل ما يتصل بالالطاف فكان يجب ان لا يفعله تعالى اذ لا شي فيه مما يقتضي كونه
اصلح قال رحمه الله ان هذه الجملة اذا حققت حصل منها ان هذا النفع الواقع
بالوعيد راجع الى غير من كان العقاب صلاحا له ومتى لم يكن النفع والضرر متعادلا
على شخص واحد لم يخرج من باب الظلم وبان ذلك ان هذا العقاب انما نزل في الاخرة
بمن عصى في الدنيا والوعيد الذي فيه نفع انما انتفع به من اطاع في الدنيا فيجب ان لا
يصير الوعيد اصلح للمعاقب من حيث لم ينتفع به وانما انتفع به غيره فهذه الجملة من الادلة
تاتي على قولهم بوجوب الاصلح ثم بين الشبهة التي تعتمدها القوم في هذا الباب من ذلك قياسهم
الاصلح في باب الدين على الاصلح في باب الدنيا فيقولون متى اقتضى ان الاصلح واجب على الله في
باب الدين يقتضي ان الاصلح واجب عليه في الدنيا وزعموا ان الوجه الذي له يجب الاصلح
في باب الدين قائم فيما اوجبوه وهذا الوجه في غاية البعد لانا ما اوجبنا اللطف
عليه تعالى في باب الدين لانا اجرينا المنع من اللطف مجرى المنع من التمكين فكما ان عند
التكليف يجب عليه تعالى ان يمكن فكذلك يجب عليه ان يلطف وهذه العلة غير ثابتة فيما بعد في الدين

فلا يصح اعتبار احد الامرين بالآخر وبين ذلك انا نقول اذا علم الله تعالى من حال زيد
انه لا يؤمن الا عند عطيته درهم فذلك هو الواجب وان كان ما زاد على الدرهم له
فيه استفساد اي فهذه الزيادة لا يجب تقع بذلك القدر ازاحة العلة والغرض قد
اوجبوا هذه الزيادة من دون وجه يوجبها وعلى انا لا نوجب الاصلح في الدين الا عند
تقدم التكليف واما قبله فربما يفعله او مقارنا له فليس نقضي فيه بالوجوب وعندهم
ان ما كان اصلح فهو واجب بكل حال فلا يجوز ان يقال انما يجب احدهما هو الذي يوجب
الآخر وطريقه الوجوب فيما ذكره بخلاف ما ذهب اليه القوم ومن ذلك
تعلقهم بما يتصل بالعبادة وهو قولهم اذا اتفقنا على ان الاصلح واجب في الدين فهذه
اللفظة تفيد الانفع فينبغي اذا علم الله تعالى ان عطيته درهم يصلح زيدا وعطيته
الالف بمثابته ان يجب عليه تعالى عطيته الالف لانها انفع وقد اقتضى لفظ الاصلح
ذلك والجواب انه يجب ان يعرف غرضنا بقولنا ان الاصلح في باب
الدين يجب لانا لا نريد ما تقتضيه طريقة اللغة في اثبات التزايد في النفع حتى يقال
ان ذلك يقتضي صلاح البين بالاصلح فاذا اوجبنا الاصلح فليس الحق ايجاب ما هو انفع وانما مرادنا
بقولنا اصلح انه لا شيء يصلح المكلف عنده او يكون اقرب الى الصلاح الا هذا الفعل
واجرينا لفظة تفيد المبالغة ولم يكن الغرض المبالغة فهو كقول العلماء في قولنا الله
اكبر ان الغرض جل ليس ان هاهنا ما يشاركه في الكبر وهو يعلو اكبر منه ولكن
نفيد بهذا اللفظ انه لا احد يستحق الاعظام مثل ما يستحقه هو تعالى فكذلك مرادنا
بقولنا ان هذا الشيء اصلح انه لا يصلح المكلف الا ما ذكرناه وهذا هو اصطلاح منا
فيجب ان يرجع الينا فيما نريده به واجب ما قالوه ان الاصلح لو لم يجب على الله تعالى لم يجب
على غيره مثله وقد تقرر في العقل ان الموسر منا اذا سأل اعطيناه اذا شاهد من به
ادنى ضر شديد من جوع او عطش ولا نوجب دنانير ان يدفع اليه ما يسد به جوعه

ويكسب عطيته فانه يجب عليه ذلك حتى لو قدر انه لا يفعل ذلك لذمه العقلاء
ونسبوه الى البخل ولا وجه يمكن لاجله ايجاب هذا الفعل عليه الا انه اصلح للمفعول به
مع انه لا ضرر عليه في فعله وهذه الطريقة قائمة فيه تعالى فكان الاصلح عليه اوجب
والجواب ان يقال لهم اما ان توجبوا هذا الفعل عليه اذا لحقه غم بهلاك هذا
المحتاج او توجبوا ذلك عليه ولا غم يلحقه بهلاكه فان قلتم بالاول فلا وجه
وجه سوى انه اصلح للمفعول به وهو ما يرجع الى دفع الضرر عن النفس وهذا هو الاغلب
من حال الواحد منا اذا شاهد الفقير الذي ذكرنا حاله ومتى كان يخرج على هذا الوجه بطل
ما راموه ولا يلزم ان يجب عليه تعالى فعل الاصلح لان الضرر والغم لا يجوزان عليه تعالى
وان قالوا بوجوب ذلك عليه ولما يلحقه الا لغم وضرر فهو موضع الخلاف لانا
نقول انما يحسن منه ذلك تفضلا فاما ان يكون واجبا فلا يسلم ما ذكرناه ان من
يوصف بوجوب ذلك عليه انما يوصف به لما يلحقه من الغم انه لو شاهد اجنبيا بهذه
الصفة وشاهد من يمسه امره لاثره على الاجنبي ولم يكن الوجه في ذلك الا ان ما يلحقه
من الغم بهلاك عند القريب اعظم مما يلحقه بهلاك ذلك الاجنبي فهذا يبين ان الذي لاجله
وجب عليه ان يفعله انما هو ليدفع الضرر عن نفسه حتى اذا خلا من ذلك لم يبق
بوجوبه عليه وهذا هو الذي يقتضيه العقل واما الشرع فقد اوجب ذلك وان لم يلزم
المزكاة ولم يجب في مال الحر ولكن ذلك خارج عما نريده واما من وصف مانع المحتاج ما يحتاج
اليه بانه بخيل فانما كان كذلك لاعتقاد وجوب ذلك عليه الا ترى انه بذل الكثير مما
وما لم يجب الفعل واجبا فتاركه لا يستحق الذم وعلى هذه الطريقة لما اعتقدت العرب
وجوب الضيف سمت مانع ذلك بخيلا فيجب ان يبين القوم اولا وجوب هذه العطية
ثم يسموه بالذم اذا لم يفعل وعلته ان ذلك عبارة يجب ان يبنى على المعنى فاما هو
في هذه الطريقة وما شاكلها او احتجاجا لا يبقى المنع ولا يخص العطا...

هم

مبلغا عظيما فغير مسلم لانه لا يأتي مما يخرجه من ملكه الا ومنعه نفعه وعطاه
مضرة على وجه من الوجوه ولا يتصور فيه خلاف ذلك فكانهم اذا اصوروا هذا في
الشاهد فقد صوروه في القديم وقدروا انهم مقصورون لغيره ليقيموا عليه
حاله لكان لا مخلص له وهذا باطل ومن جواب هذا السائل انه لو سلم لهم ما صانوه
في الشاهد لكان لا مخلص لنفيهم الوجوب عليه بانه لا يضره العطا لما بيناه من قبل
ان ما يجب يزول الوجوب فيه بلحوق الضرر بل يؤكد وجوبه ومتى لزمه ان ينفع الغير فليس
بعض ما يلزمه اخراجه اليه باحق من بعض والبعض من يعطيه احق من غيره فهذا يقتضي
ما تقدم ذكره من لزوم اخراجنا الخروج من جميع ما يملكه وان لا يبقى منه شيء الا قضى ما
وجب عليه من ذلك **وما تعلقوا به** ان الواحد منا يقبح منه ان يمنع صاحبه
من النظر في مراة نصبها في حايطه او الاستظلال بحايط داره او تناول ما
سقط من حبات زرعه او التقاط ما يرمي به من فضالة طعامه ولا وجه لهذا
القبح الا انه لا ينتفع بالمنع ولا يضره التمكين من ذلك والتخلية بينه وبينه وهذه
العلة موجودة فيما يقدر الله عليه مما هو اصلح للعباد **والجواب ان ما اوردوه**
ليس بسبيه موضع الخلاف لانهم اوجبوا عليه تعالى ان يفعل ما يكون مبتدا الانتفاع
العبد به وقالوا اذا لم يفعل ذلك فقد اخل بما وجب عليه فعرضه من هذه المثلة
ان يوجبوا عليه ان ينصب مراة في حايطه لينظر الناظر فيها او يبني حايطا
ليستظل به غيره او يرمي حبات الزرع ليلتقطها المحتاج ولا احد يوجب ذلك
على احدنا والذي يشبه ما اوردوه ان يفعله تعالى ان يخلق الاشيا المنتفع بها ويمنع
العباد من الانتفاع ولسنا نجيز عليه تعالى ذلك فلا يصح ما مثلوا به في الشاهد
ولسنا نسلم ايضا ان العلة التي لها قبح المنع من الاستظلال بحايطه وما يشابه
ما مثلوا به ان المنع لا ينفعه العطا لا يضره ولكن انما قبح لثبوت العبث فيه ولكنهم
ولا يمكنهم ان يدعوا ثبوت العبث في مسئلتنا لان ذلك يقع طريقه الفعل فاما عدم
الفعل فلا يدخله عبث ولهذا قلنا ان مثال مسئلتنا ما اوردوه ان يمنع الله تعالى
من الانتفاع بما خلق من النعم وهذا لو فعله تعالى لكان عابثا ومثال ما اوردوه
في الغايب ان يجب على الواحد منا الا يبتدا هذه الاشياء قصدا منه نفع الغير وهذا
لا شبهة في سقوطه والذي بين ان العلة في قبح منعه لم يكن هذا حاله ما ذكرناه انه
ان حصل لصاحب الدار غرض في هذا المنع لم يقبح منه بان يحتاج الى الاستظلال بحايطه
او يريد ابوابا يشبهه وغير ذلك هناك فاذا ارتفعت هذه الوجوه لم يكن في
هذا المنع غرض صحيح لانه عبث فهذه طريقة الكلام في ذلك بما تلقوه او ما يجري مجراه

الحادي والعشرون من المجموع

في المحيط بالتكليف لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد

فهو من جمع الشيخ ابي محمد

الحسن بن احمد بن متويه

رحمهم الله جميعا آمين

باب في حد الواجب اعلم انه لما كان

قد بنى القوم على معنى وعبارة ودل من جهة المعنى على صحة ما يذهب اليه
تكلم من بعد فيما يتصل بالعبارات والحدود فبدا من جملتها بذكر ما يجب ان يعتمد
في تحديد الواجب وذلك ان القوم ربما ضاق بهم الكلام عند وجوه الالزام
فنوعوا الواجب وزعموا انه قد يكون الواجب ما الاولى فعله كما ان ما لا يجوز له
الاخلال به فهو ايضا واجب والذي يتصل بالكلام في الواجب من طريق المعنى
ما تقرر في العقول من الفصل بينما اذا فعله المرء استحق الذم وبين ما اذا تركه
واخل به استحق الذم فالاول هو القبيح والثاني هو الواجب الا ترى ان فاعل الظلم
وغيره من القبائح يستحق الذم على بعض الوجوه والمخل برد الوديعة وشكر
النعمة وقضاء الدين يستحق الذم على بعض الوجوه وكما تقرر ما ذكرناه فقد
تقرر ان ها هنا من الافعال ما لا مدخل لاستحقاق الذم فيه فعلا وتركا الا
انه ينقسم فيكون للمدح مدخل في فعله كالاحسان وما اشبهه وقد يكون لا
مدخل للمدح فيه فعلا كما لا مدخل للذم فيه تركا على ما نقوله في المباحات فمتى
تقررت هذه الجملة من جهة المعنى ثم يحصل كل شيء من ذلك باسم ويحد بما يكشف عنه
ويحصر فايدته والذي ذكره في حد الواجب ما له مدخل في ان يستحق الذم بان لا يفعله
فرجع في تحديده الى طريقة من النفي كما انه يحد القبيح بما يرجع الى الاثبات وهو ما له
مدخل في استحقاق الذم بفعله فصار بهذا الحد متميزا من القبيح بما ذكرناه ويتميز
عن النفل والاحسان لانه اذا لم يفعل ذلك لم يستحق الذم وكذلك الحال في
المباح ونحوه وان كان يسمى الواجب واجبا لانه اذا وقع واستحق بوجه مخصوص فالغرض ها هنا انما هو ما لم يقع

كيف يوصف بالوجوب وما المراد بقولنا ان هذا الفعل واجب على زيد فيكون حده
ما ذكرناه الا ترى ان عند الوقوع قد خرج عن كونه واجبا على احد وانما يتاتى هذا
الحد في الواقع من الافعال بان يقال لو لم يفعله لكان مستحقا للذم وكلمة الحد عنه
الوقوع والخروج عن الوجود ان يكون فاعله مستحقا للمدح وانما لم يذكر في حده
استحقاق المدح بفعله لان الحد يراد للابانة وليس يبين الواجب من النفل
هذا الوجه الا ترى ان النفل يشارك الواجب في هذه القضية فلا معنى لضم ذلك
مع وقوع البينونة باستحقاق الذم بان لا يفعله واما تقييده حد الواجب بما له
مدخل فلانه لو اطلق القول وجعل حد الواجب ما يستحق الذم بان لا يفعله لم يتفق
ان يبقى في الواجبات الا ما هو على تعيين وتضييق فاذا ثبت فيها ما يجب على تخيير
فيجب ان يقيد كلامه بذلك لانه متى لم يفعل احدى الكفارات الواجبة عادلا
بها الى غيرها فلا ذم وان كان الجميع يوصف بالوجوب ولكنه لو اخل بواحدة
منها لا الى اخرى لاستحق الذم فقد وقع الاحتراز عن هذا الوجه وكذلك فقد
يكون الاخلال بالواجب صغيرا او لا ذم عليه فاذا قال انه مدخل في استحقاق
الذم بان لا يفعله دخل في ذلك في جملة الحد لان هذا الصغير لو وقع ممن لا ثواب له
لاستحق الذم من جهته

وقد قال رحمه الله يجوز

ان يحد الواجب بانه ما لا يستحق الذم بان لا يفعل الا فيه ومراده نحو ما تقدم وكانه
اشار الى ما بيناه من الفصل بين ما لا يستحق الذم بان لا يفعل وبين ما يستحق الذم
بان لا يفعل فجعل الواجب ما لا يستحق الذم اذا لم يفعل الا به وفي هذا الحد تخليص
طريقة النفي والحد الاول فيه ما يرجع الى الاثبات والى النفي والاول اكشف واصح
لفظا واشمل لكل الواجبات لان ما لاجله احترز في الحد الاول بقوله ما له
مدخل لم يقع عنه احتراز في الثاني لانه قد يوصف الشيء بانه واجب

يفعل الا على بعض الوجوه واما قول من يقول ان الواجب ما يستحق الذم بتركه وبعض
بالترك فعلا قبيحا مضادا لهذا الواجب فلا يصح لان العلم بالحد يتضمن العلم بالمحدود وقد
كان ينبغي ان لا يعلم احدنا استحقاق غيره للذم بان لا يفعل امرا مخصوصا الا
مع اعتقاده او علمه انه قد فعل ما يضاد ذلك الامر وقد يعلم احدنا فيمن لم يرد
وديعة غيره انه يستحق الذم ولا يخطر له هذا الترك على بال ولا ان يعتقد انه
لا يتاتى الانفكاك عن هذا الواجب الا بفعل قبيح وايضا فانه اذا لم يعلم استحقاقه
للذم على هذا الترك القبيح الا بان يعلم وجوب الواجب من قبل وان هذا الترك اذا كان
منعا منه كان قبيحا يستحق به الذم فلو وقف العلم بوجوب الواجب على العلم بهذا
ووقف العلم بالترك على العلم بوجوب الواجب لادى الى ان لا يعلم استحقاقه للذم
ابدا لتعلق كل واحد من الامرين بصاحبه وايضا فقد يجب الشيء ولا ضد له فلا يكون
له ترك لان الترك هو الضد وزيادة عليه فلا يكون هذا التحديد شاملا لجميع
الواجبات ومن حق الحد ان يشمل كل المحدود ولا يختص وايضا فقد يجب الفعل
على القديم تعالى على ما قدمنا ذكره ولا يصح فيه معنى الترك ولا لفظ الترك
فكيف يحد الواجب بما يختص الشاهد دون الغائب وايضا فقد يصح ترك الشيء ولا يجب
هذا المتروك الا ترى ان اعتقاد الجهل في كل شيء هو قبيح يستحق به الذم ولا يجب
علينا العلم بكل شيء فيصح الجهل به فلو حد الواجب بما له ترك قبيح لاجل ان المعارف
اجمع واجبة على كل حال لقبح تركها وايضا فقد يجب الشيء وتركه بمثابته في الوجوب
كما نقوله في الصلاة في زوايا المسجد لان بعضها يكون تركا للبعض والكل يجب على
تخيير وربما كان بعض المتروك قبيحا والحد الذي ذكروه يقتضي قبح كل ترك فبطل
الا فاما قول من حده بما يستحق النقص بان لا يفعله فان اراد بالنقص ما ذكرناه في الذم فهو

الذي مضى وان اراد بسواه فيجب ان يبينه ومتى اراد انه ترك التعرض لما هو انفع واولى فذلك
يقتضي ان الواجب ما الاولى فعله وهذا صفة الندب فان قيل في حده ما يضر تقصيرا ان لا
يفعله فهو تغيير عبارة ان اراد به ما ذكرناه وان اراد به غير ذلك على ما فسرناه قولهم في النقص
فقد بينا فساده فان قال بعضهم ما ذكرتموه من الحد بما لا يستحق الذم بان لا يفعله مع كونه واجبا
اذا كان من باب ما الاولى فعله قيل له انما كان ينتقض بذلك لو كنا نرى ان ما الاولى فعله
هو واجب وذلك مما لا نذهب اليه وانما يصطلح ان نقول لمن خالف في الاصطلاح وقد فرق العقول
بين ما الاولى فعله وبين ما لا يسوغ خلافه والاخلال به وهذا الذي قالوه من الحد يقتضي التسوية
بين الامرين فبان ان الحد الصحيح ما قدمناه

باب في بيان ما ينبغي ان يكون

الواجب عليه من الاوصاف اعلم ان هذا الباب كلام في حكم الواجب والذي مضى كان
في حد الواجب وليس كل ما كان من حكم الشيء معدودا في حده فلهذا كان من حكم القادر ان يكون حيا
ولا يحد القادر بالحي فكذلك الحال فيما ذكرناه وقد بدا فقال الاصل في الواجب من وجه انه
لاجله يجب وانما كان كذلك لانه اذا لم يجز ان يكون الواجب واجبا لعينه وجنسه وصورته
ولا كان للفاعل تخيير في هذا الباب ولا كان من باب ما يصح تعليقه بالمعاني والعلل على ما
مضى من قبل فليس الا ان هناك وجها اوجبه لولا ذلك الوجه لم يجب ولما تميز عما ليس بواجب كما
نقول مثله في القبيح انه انما قبح لوقوعه على وجه لولاه لم يكن قبيحا وانما نخرج عن هذه الجملة
من احكام الافعال ما نقوله في الحسن لان الصحيح من ذلك على ما مضى ذكره هو ان ليس للحسن
وجه به يحسن الفعل وانما المرجع به الى طريقة في النفي مخصوصة وكان الذي صحح
ما قلناه في الحسن هو تقدم العلم بامور معقولة ووجوه لها معقولة راجعة الى
الاثبات فامكن ان يحال في حسن الفعل على ذلك فقيل ان الحسن هو ما يحصل فيه غرض
وينتفي عنه وجوه القبح ولا يتاتى مثل ذلك في الواجب حتى يقال انه انما يكون واجبا بوجه الامور مخصوصة

فلم يكن بد من ثبوت وجه لاجله يجب ويبين ذلك ان حكم الوجوب راجع الى الاثبات وهو
استحقاق الذم بفقده عند الاخلال به فلا بد من وجه لاجله يجب كما ان حكم القبح
لما رجع الى الاثبات وهو استحقاق الذم بفعله وجب ان يكون له وجه يقبح لاجله ولما
كان الحسن المجرد يرجع حكمه الى النفي وهو ان فاعله لا يستحق الذم به اصلا جاز ان يحال
به على النفي فان قيل فاذا وجب الفعل لوجه كما يقبح لوجه افتقولون ان هذا الوجه اذا حصل
في فعل من ليس بعاقل فالفعل واجب كما انه اذا حصل وجه القبح في فعل من ليس بعاقل قبح
منه الفعل فان اجبتم الى ذلك اقتضى انه قد يقع في فعل من ليس بعاقل ما هو واجب وان
امتنعتم من ذلك فقد اخرجتم هذا الوجه من ان يكون شيئا في وجوب الفعل قيل له يحتمل
ان يقال ان هذا الوجه يحصل في فعل من ليس بعاقل ثم لا يقال ان هذا الفعل واجب عليه
لوقوف ذلك على شرطه فلهذا لو حصل من الساهي ما هو بصفة الواجب نحو دفع الضرر
عن النفس لم يقل بانه واجب عليه لما فقد العلم وكذلك اذا فقد احدنا كمال العقل لم يصح في فعله
ان يسمى واجبا عليه ويحتمل ان يقال ان وجه الوجوب لا يحصل ما لم يكن الفاعل عالما لحاجة هذا
الوجه الى ما يفتقر الى العلم فعلى ذلك يجعل كون الفعل ردا للوديعة جهة في وجوبه من
العالم القاصد حتى لو وقع منه من دون ذلك لم يوصف فعله بصفة الواجب وان كان متى وصلت
الى صاحبها فلا تبعة على المودع كما لا تبعة عليه وان لم يتول ايصالها بينها وبين صاحبها

ومن جملة هذه الاحكام هو ان من

حق الواجب ان لا يفعله واجبا الا من علم الوجه الذي له وجب اما على جملة او تفصيل
فيكون العلم بوجوبه تابعا للعلم بوجه الوجوب على ما ذكرناه فالواجبات كلها تستوي
في هذه القضية وكذلك سائر الافعال المختصة بالاحكام انه لا يعلم هذه الاحكام الا بعد العلم بوجوهها بجملة

او تفصيلا ويبين ذلك ان الواجب قد يجب لوجه بعينه مثل رد الوديعة وشكر النعمة
وما اشبه ذلك فلا يفعله واجبا الا من عرف انه رد للوديعة ولا يعلم وجوب شكر
النعمة الا من علم ان ما فعل به نعمة فان جهل ما ذكرناه لم يعلم وجوب شكرها او وجوب
رد ما كان وديعة وقد يجب الفعل لوجهين وما زاد على ذلك ويكون معنى هذا الكلام
ان كل وجه لو انفرد لاقتضى وجوبه ولو اجتمعت لقيل بان الوجوب فيه اكد ولا يراد
به ترايد هذا الحكم على ما نبينه من بعد وقد يكون الواجبات بحسب شيء عاد ذلك بان يكون
مصالح والطافا او يكون تروكا للقبائح ولا يعلم وجوبها ايضا الا من عرف فيها هذا الحكم
اما على جملة او تفصيل والحال في المعارف يجري مجرى الشرعيات في انها الطاف لكن
العقل كاف في العلم بوجوب المعارف وليس يكفي العقل في العلم بوجوب الشرعيات فيحصل
من هذه الجملة ان الواجبات على اختلاف ترتيبها لا بد لها من وجه وانه لا يعلم وجوبها
الا من عرف هذه الوجوه على ما ذكرناه وليس القصد بذلك ان يعلم الناهي ولكن ان يقترن
العلم بوجوب الفعل بالعلم بهذه الوجوه ثم يحتاج الى تامل زائد في ان يعلم ان هذا هو الوجه
وتفصيل هذه الجملة قد مضى في مقدمة ابواب العدل **وذكر في**
احكام هذا الباب ان من شان الواجب ان لا يقع الترايد في وجوبه وليس ذلك
مما يختص الوجوب كما ان الاحكام التي تقدمت اضافها يختص الوجوب بل القبيح ايضا يشارك
الوجوب فيها وانما قلنا انه لا يترايد هذه الاحكام لانا قد بينا ان الذي به ينفصل
الواجب من غيره انما هو استحقاق الذم بان لم يفعل والواجبات اجمع مشتركة
في ذلك كما ان القبائح اجمع متفقة في استحقاق الذم بفعلها وفي هذا المعنى لا
ترايد بين ذلك لان القبح هو ما اذا علمه الفاعل لم يكن له فعله واذا فعله
استحق الذم ولا يقع ترايد في انه ليس له فعله وكذلك فاذا

الوجوب في الفعل لم يكن له الاخلال به وفي ذلك لم يثبت تزايد ايضا وهكذا الحال في الحسن
لا معنى له الا ما اذا علمه الفاعل كان له فعله فاذا فعله لم يستحق الذم ولا يثبت في مثل ذلك
تزايد بلى قد يجوز ان يقال في الشيء انه اذا وجب من غيره او اقبح من غيره ويزاد به كثرة وجوه
الواجبات وكثرة وجوه القبح ويكون حكم ذلك الزيادة في استحقاق الذم لان الوجوب متزايد
وغير ممتنع في الاصول ان يكون الاشياء الكثيرة مقتضية لحكم لو انفرد كل واحد منها
لثبت له هذا الحكم وعند الانضمام لا يقبل التزايد كما يقوله في تاثير الارادة في كون الكلام
خبرا او امرا لان قليل الارادة وكثيرها سوي في انها تصير الكلام خبرا او امرا
من دون ان يتصور فيه التزايد فان كان مقصد من يقول من اصحاب اللطف ان في
الواجبات ما هو اوجب من غيره ان الذم المستحق به اكثر فهو صحيح من جهة المعنى ما لم
يعتقد ان وجوه قبح تزايد في الحقيقة **ومن احكام** هذا الواجب الذي ذكرنا اختصاصه
عند الوجود بوجه انه اذا حصل ذلك الوجه في فعل اي فاعل كان يثبت له الوجوب وان لا
يختلف باختلاف احوال الفاعلين لان هذا الوجه اذا اجري مجرى العلة في وجوب الفعل لم يصح مع
ثباته ان لا يثبت هذا الحكم وصار في منزلته ذلك الوجه منزلة القبح انه اذا قبح من بعض الفاعلين
لوجه وحصل ذلك الوجه في فعل غيره ان يثبت القبح على ما تكلم به المجبرة في فرقهم
بين الشاهد والغائب في القبح فبطل ما يقوله اصحاب الاصلح من تجويزهم ان يثبت وجه الوجوب
في فعل احدنا ولا يجب عليه لذلك الفعل وان كانوا يقولون ان يثبت هذا الوجه في فعله تعالى
يقتضي وجوبه عليه على ما تقدم ذكره **وذكر في حكم الواجب** انه ينبغي ان
يكون حسنا وذلك لان الوجوب متضمن للحسن وزائد عليه لفظا ومعنى الا ترى انما
خرج من فعل العالم بما يفعله عن ان يكون حسنا فليس الا ان يكون قبيحا ومحال ان يكون
الواجب قبيحا لان من شان الواجب ان يستحق الذم بالاخلال به ومن شان القبيح ان يستحق الذم



بالاقدام عليه فكانا على طرفي نقيض فصح لذلك محالة ان يكون الواجب حسنا ويبين ذلك ان من
شان الحسن ان يكون العالم به اذا علمه فله ان يفعله والواجب لا يشتمه في انه لهذا الوصف
وازيد ولذلك يمكن ان يقال ان الجائز قد يكون مما لا صفة له زائدة على حدوثه فيخرج عن ان يكون
قبيحا او حسنا وذلك لان الذي يقع لا حسنا ولا قبيحا من الافعال هو ما يفعله الفاعل وهو
ساه عنه وليس فيه نفع ولا ضرر فاما ما يقع من فعل العالم به فلا بد من ان يوصف
بالحسن او القبح ومعلوم ان الواجب لا يقع واجبا وهو ساه عنه فبطل ان يكون الواجب موصوفا
بما قالوه **فان قيل** فعندكم يمتنع ان يثبت للشيء وجه يقتضي وجوبه ووجه يقتضي
قبحه ومتى يثبت فيه وجه يقتضي قبحه خرج الفعل من ان يكون حسنا لان من شان الحسن
اذا تعرى من سائر وجوه القبح فيعد ان سالكم واجبا قد خرج عن باب الحسن **قيل** له انه اذا
صار كما ذكرت فلا وجوب وانما يستقيم لك ما سالت عنه لو كان يطلق القول بوجوبه مع
مقارنة وجه القبح له **ومن جملة ما عده رحمه الله**
في احكام الواجب ان يكون لفاعله الموصوف بان هذا الفعل واجب عليه مختارا في فعله
غير ملجا اليه وانما وجبت هذه الطريقة لان من شان الالجاء ان يبطل طريقة المدح والذم وليس
كذلك ما كان واجبا ومن شان الواجب ان يكون المدح المستحق بفعله انما يثبت متى قصد فاعله
ان يفعله لوجوبه اذ اكان هناك الجاء فانما يفعله لوجه الالجاء لا غير ولان من شان
الواجب ان يفعله الفاعل ودواعيه مترددة بين الفعل وبين الترك ومع الالجاء
لا يثبت تردد الدواعي فلا يصح فيما يوصف بانه واجب ان يكون فاعله ملجا اليه ولسنا
نقول بان كل من وجب عليه فعل من الافعال فلا بد فيه من تردد الدواعي حتى يلزم ما له
يقال في القديم تعالى انه يجب عليه شيء ولكن المقصد كان ان ... الحال الا بعد الوجوب

عليه فما هو ملجأ اليه فقبيح عن هذه الجملة ما يجب على القديم تعالى وقال في هذا الفصل
حين منع من ان يكون الواجب ملجأ اليه انه قال قد يقال في الالجاء هو اوكد من الايجاب ولم يرد
بذلك ان الفعل الملجأ اليه قد يكون واجبا اذا اريد له لانه لا يوصف بالوجوب الذي قصدناه
وانما اراد بقوله هو اوكد من الايجاب انه لا بد من وقوعه والواجب قد يقع وقد لا يقع

ومن جملة الاحكام التي ذكرناها ان يكون من وجب
عليه هذا الفعل متمكنا من معرفة وجوبه عليه بطريقة الاكتساب او ان يكون عالما به بطريقة
الاضطرار وذلك لان المأخوذ عليه في الواجب ان يفعله وان يحترز من ان لا يفعله ولا
يتأتى ذلك الا على ما ذكرناه وكذلك القول فيما يقبح منه او يحسن **ومن جملة** ما ذكره
في حكم الواجب ان يكون فاعله يستحق المدح بفعله كما يستحق الذم بان لا يفعله وربما استحق
الثواب ايضا اذا كان الفعل شاقا عليه كما ان من حكم القبيح استحقاق الذم بفعله وان كان
القبيح يتميز عما ليس بقبيح بالحكم الذي بيناه والواجب لا ينفصل عما ليس بواجب باستحقاق
المدح بفعله لان الندب يشارك الواجب في استحقاق المدح بفعله وليس يمتنع ان يكون الشرط
الذي معه يستحق المدح بفعل الواجب غير الشرط الذي معه يستحق الذم بان لا يفعله
فيكون شرط استحقاقه للمدح بفعله لوجهه ولا يستحق الذم بان لا يفعله اذا لم
يفعله لوجوبه بل لانه يترك الواجب لهذا الوجه اصلا كما يحمل القبيح ان استحقاق الذم
بفعله لا يفتقر الى ان يفعل القبيح بل ذلك لا يقع من العاقل وان كان استحقاق المدح بان لا
يفعله يفتقر على انه لا يفعله لقبحه فعلى هذه الجملة يجري القول في احكام الواجب

باب في حقيقة وصف الفعل بانه نفع وصلاح وبانه ضرر

وفي باب وما يتصل بذلك اعلم انه لما كان يجري في كلام اصحابنا الاصلح
الفاظ غير الوجوب بين في هذا الباب معاني تلك الالفاظ ومن جملة الباب ما جمع به واحد
معنى الالم والغم ثم ذكر معنى اللذة والسرور ثم ابتدأ الكلام في النفع والضرر من ... على
هذه الامور فذكرها اولا ليصح له ترتيب المقصود بالباب **فاما الالم** فهو المعنى الحادث
المدرك بمحل الحياة فيه مع النفار فان لم يكن المعنى حادثا بل كان باقيا او يقرب تغيره
عن ادراكه لم يسم بانه الم حقيقة وانما يسمى به مجازا كما يقول في ادراكه للحرارة والبرودة
والطعوم التي ينفر عنها كالمرارة وما اشبهها **واما الغم** فهو يكون علما
او اعتقادا او ظنا لضرر في الوقت او في الثاني وقد يسمى الغم عند احد هذه الوجوه لفوات
نفع كما يسمى لنزول ضرر فان كان ما يظنه او يعتقده من ذلك هو في امر مستطرح سمي
خوفا وحسرة وما ذكرناه فعلى ما اختاره ابو هاشم واصحابه فاما ابو علي فانه يرى
ان الغم والسرور جميعا امران زائدان على ما يتصل بالاعتقادات والظنون ولما ذكر معنى
الالم والغم **ذكر معنى الضرر** لانه مما يختص فقال في الضرر انه الالم او الغم او ما يؤدي
اليهما او الى احدهما وشرط في تسميته بذلك ان يخلص المؤلم عما فلا يكون فيهما ما يعقب نفعا وذلك
انما يستقيم على ما يقوله ابو هاشم من انه لا يسمى فعل الله ضررا والصحيح خلافه
وقد مضى في موضعه وينقسم هذا الضرر الى ما هو قبيح والى ما هو حسن فما كان حسنا
فهو الذي يعقب نفعا او يدفع عنه ضررا يوفي عليه او يستحق فيه الاستحقاق وما كان
قبيحا من الضرر فهو الذي يسمى مرة ظلما واخرى عبثا ومفسدة وفسادا وان كان تسميته بالمفسدة
والفساد بعيدا لانه ضرر يدعو الى الضرر وربما لم يكن الشيء في نفسه ضررا بل كان نفعا ويسمى
مفسدة اذا ادى الى قبيح فيكون بمنزلة النفع فيه كل نفع من حيث يؤدي الى الضرر [illegible]

معنى اللذة فقال هو المعنى الحاصل المدرك بمحل الحياة فيه فاما ادراك الباقيات
مع الشهوة فانما يسمى لذة على وجه من المجاز وهذه الجملة قال شيوخنا ان الالم يفارق
اللذة بما يقترن بكل واحد منهما من شهوة او نفار والجنس واحد على ما مضى في باب
الالم فاما السرور فهو العلم والاعتقاد او الظن لحصول نفع او اندفاع ضرر
اما في الوقت او في المستقبل وما يستطر من ذلك يوصف بانه رجاء او طمع ولا يكاد يجري اسم الرجاء
والطمع الا مع الظن دون اليقين فان استعمل مع اليقين فهو مجاز فاما النفع فهو اللذة
والسرور او ما يؤدي اليهما وشرطه ذلك سلما تقدم من الضرر فيقال ان ما يوصف
بانه نفع اذا لم يعقب ضررا اوفى عليه فلهذا لا يقال فيما يفعله العاصي من الامور المحظورة
عليه انها نفع له نحو اغتصاب الاموال وما اشبه ذلك لما كان ذلك متعقبا للعقاب الدائم وان
كان الظاهر في الاستعمال جواز اطلاق ذلك في النفع وان اعقب ضررا كجواز اطلاق
الضرر في الالم والغم وان اعقبا نفعا وينقسم هذا النفع الى ما هو حسن والى ما هو قبيح
فاذا كان قبيحا صح ان يسمى بانه صلاح اذ ليس يفيد الصلاح الا مجرد النفع سواء كان
حسنا او قبيحا الا ترى انه وان كان قبيحا فوال الاحلال او يتوب لم يعد الا في هذه الابدان
يحصل له فاما قولنا اصلح فعلى طريقة اللغة فهو ما يزيد نفعه على نفع غيره من دون اعتبار
الحسن فيه واما على الاصطلاح فلا بد من اعتبار الحسن فيه لانا نقصد بذلك الا انه ادعى للمكلف
الى اختيار ما كلف منه فيكون طريقه النفع فيه لدعائه الى فعل الواجبات والانصراف عن القبائح
لا لكونه لذة في نفسه او سرورا فاما الذي يكون من باب المنافع ولا بد من اشتراط الحسن
فيه فهو ما يسمى نعمة واحسانا وتفضلا لانه ما لم يكن حسنا لا يجري عليه هذه الاسماء
لانها تقتضي في فاعلها استحقاق الشكر ولا بد ان الشكر الا على انه حسن دون
ما كان قبيحا وكما ان من شرطه ان يكون نفعا حسنا فمن شرطه ان يكون واصلا الى الغير مقصودا

به وجه الاحسان اليه لما انا اشكره لا يعتد الا على هذه الطريقة ثم بين معنى قولنا
في الشيء انه صلاح في التدبير فقال هو ما يقتضي موافقة الحكمة وزوال الخلل في التدبير وعلى
القدر من ذلك تقابل الشيء انه فساد في التدبير وربما كان افعال كثيرة يستمر على طريقة واحدة
بل هذا هو الغالب من حال ما يوصف بانه تدبير ولما ذكر معاني هذه الالفاظ وكان مما يكثر
في كلام القائلين بالاصلح الجود والبخل والاقتصاد بين معاني ذلك فاما الجود فهو الاكثار
من التفضل وفاعله يسمى جوادا اذا كان بهذه الصفة فان لم يكثر منه الا انه كان في العطية فقد
يجوز تسميته جايدا الا ان الجواد ليس بفعل وزن اسماء الفاعلين بل هو معدول به فهو كقولنا عياف
ورجاع وما اشبه ذلك كثيرة واما البخل فهو منع الواجب من حق الغير له اذا امتنع من
الواجب عليه مما يتعدى الى الغير لم يوصف بانه بخيل ويوصف بخيلا اذا منع الغير حقه وانما
يذم بالبخل على ذلك لانه من باب الذم وعلى ذلك روي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
واي داء ادوأ من البخل وعلى ذلك تصف العرب مانع القرى بخيلا لاعتقادها وجوب قرى الضيف
والذم لا يستحق الا في منع الواجب فاما منع التفضل فليس يستحق الذم واما الاقتصاد
فهو التوسط بين الامرين المتقدمين فاذا لم يمنع الغير حقه ولم يكثر من التفضل فهو المقتصد
وفاعله مقتصد وهذا كقوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط
فذلك هو الاقتصاد المحمود فهو حالة غير حالة البخيل والجواد والقائل بالاصلح لا يمكنه ان يلزمنا
انه تعالى مقتصد لان الله تعالى قد زاد في عطاياه وفواضله على ما يتعاطاه المخلوقون
فكيف يجوز ان يسمى بهذا الاسم وانت اذا عرفت معاني هذه الالفاظ انبنيت على ما يسوغ ان يتكلم
به القوم في مسائل الاصلح

فصل في ان ابتداء الخلق والتكليف

اعلم ان هذا الباب من فروع الكلام في الاصلح لان القائلين به زعموا ان الاصلح
هو ان يبتدي الله تعالى خلق العباد ولم يقتصروا على ذلك حتى قالوا ان الذي

لانه أصلح من فقده من حيث يتعرض المكلف لمزيد النفع وربما قالوا ان الحكمة تقتضي ان يظهر الحكيم اثار نعمه ليشكر فلا بد من ان يخلق الله تعالى الخلق ويكلفهم والكلام على ذلك انا قد دللنا على ان الاصلح ليس بواجب فقد خرج في ذلك عن الوجوب في ابتدا الخلق والتكليف جميعا ولا يمكن ان يجعل ما قالوه من اظهار الحكيم نعمته على غيره وجها في وجوب الانعام لانه لو كان وجها في ان يجب عليه تعالى الانعام لوجب على الواحد منا ايضا ان ينعم على غيره ليستحق به الشكر فاذا لم يكن ذلك وجها في وجوبه علينا فكذلك في وجوبه على الله تعالى ومتى قيل انما لم يلزم ما الزمته علينا في الواحد منا لان ضررا فقد مضى جوابه لانه متى كانت عليه مشقة ومضرة فهو الى ان يجب عليه اولى ويكره عليه ان لا يلزمه المشقة باخراج هذا المال العظيم فكيف يصح ان يجعل ذلك مسقطا للوجوب فان قالوا متى لم يفعل تعالى ما ذكرناه من النعم ابتدا مع قدرته عليه ومع سقوط المشقة عنه فهو عابث وذلك ينافي الحكمة وربما صوروا ذلك في الخلق لو ابتدئ التكليف بان يقال اذا اقدر على اكمال عقولهم وتكليفهم ثم لم يفعله اوجب كونه عابثا قيل له والجواب ان العبث لا يدخل الا في الفعل الواقع من العالم به لا لغرض مثله واذا كان ذلك من صفات الفعل فاذا لم يقع الفعل اصلا لم يعقل النفي في قبيل العبث بحمل العبث على الظاهر اذ يسمى بذلك اذا وقع ضررا على وجه مخصوص ومتى استعمل في هذا الوجه فهو يبعد عن الضرر على ما نقوله فيمن لم ينقذ غيره او لم يرد وديعته الى فعند ذلك بمنزلة ضرر لا وجه فيجب ان يكون العبث يدخل فيما قالوه من انه تعالى لو لم يخلق الخلق ولا يكلفهم فان قال اذا لم يفعل تعالى الخلق ولم يكلفهم فهو في حكم فاعل القبيح قيل له انما ... نعم ذلك متى ثبت ان وجوب الخلق عليه تعالى فحينئذ نقول اذا لم يفعل ما وجب عليه من ذلك فهو بمنزلة ان يفعل القبيح وهذا مما لم يثبت بعد فلا يصح ما ذكره فان قال ارايتم لو ان واحدا منا امكنه تخليص غريق قد اشرف من بعضه على الهلاك فقطع يده فاذا لم يمكن المخلص تخليصه

من دون قطع يده اليس يستحق العتب ويقال له بهذا الفعل قد حرم نفسه الشكر فهلا قلتم ان القديم تعالى اذا امكنه ان يخلق الخلق وان يكلفهم ليشكروه فلم يفعل ذلك انه عابث قيل له انما يأتي ان يكون الواحد منا عابثا بقطع يد الغريق وصورة المسألة ما ذكرته لانه يفعله مع علمه به ولا غرض له فيه الا ترى انه لو كان فيه غرض لم يعد ذلك عبثا نحو ان يكون صاحب صناعة يشاركه فيها صاحبه فيروم الاستبداد بتلك الصناعة فاذا لم يكن الحال هذه عد عابثا ثم ينصرف العبث الى فعل واقع من جهته على الصفة التي بيناها فكيف يثبت به ذلك ان لا يفعل تعالى النعم وليس هناك فعل يصح وصفه بهذه الصفة واما ما تعسفه الحكمة فليس مما يقتضي قبح الفعل وانما يجري في كلام ابي علي ذلك ولكن قبحه لما ذكرناه من العبث او بان يكون في حكم الظلم فان قيل هلا كان وجوب التكليف ليعرف المكلف منزلة الثواب ويفصل بينه وبين التفضل قيل له ومن الذي اوجب ان يعلم المكلف ما ذكرته وان كان لو سلمنا انه يجب ان يعرف العاقل ما ذكرته لامكن تعريفه ابتدا من دون التكليف وذلك بان يكمل الله تعالى عقله ويحصل فيه شروط تكليفه بالالجاء او بان لا يبقى الحسن عن القبيح وكل ذلك يزيد التكليف ويصح معه العلم بمزية الثواب على التفضل ويصح ايضا ان يعرف ذلك ضرورة فكيف يصح ايجاب التكليف لاجله على ان يحقق ما قالوه يرجع الى ان الله تعالى يجب عليه التكليف والخلق ليتفضل من بعد بما يتبع ذلك من المنافع ولا يصح ايجاب شي على احد ليكون سببا للتفضل فبطل ما قالوه

باب في ان ابتدا الخلق في الجنة كان يحسن

اعلم ان هذا الفصل ايضا من توابع الكلام في الاصلح بل من توابع الباب الذي بيناه من قبل وذلك انه قد حسن عندنا ان يبتدي الله تعالى الخلق في الجنة من دون تقدم التكليف لهم لانه تعالى يجوز ان يتفضل بالنعم الخالصة وعند من يقول بالاصلح انه يجب تقديم التكليف لكي يستحق المكلف ثوابا هو اصلح له من التفضل المقارنة من الاعظام واذا ابطلنا وجوب

ما قالوه سقطت الشبهة في هذا الفصل فاما قول من يقول كيف يحسن ذلك والاثابة ما لم
يتقدمها التكليف لا تحسن فالجواب ان نقول انه تعالى يجعل تلك الدار التي يخلقهم بها دار تفضل
لا دار استحقاق ويفعل باهلها النعيم الخالص ولا يقرن الى ذلك الاعظام الذي لا يحسن الا
باستحقاق فبطل ما ظننته فاذا قال القايل فكيف يكون صفة من يبتدي الله خلقه في الجنة
قيل له قد يجوز ان يكونوا غير عقلاء ويجوز ان يكونوا عقلاء وقد الجئوا فيهم شرط من شروط
التكليف حتى يصح ان يكونوا غير مكلفين فان قيل انه متى خلقهم على هذا السبيل ولم يكن
قد تقدم من جهة الحالة مشقة لم يعرفوا موقع ما تناولوه من النعيم وانما يعرفون موقعه
بان ينتقلوا من البوس والشدة الى هذا النعيم الخالص الدايم فاما من قد الف النعيم ولم ينفك
منه فهو غير عارف بقدره قيل له هذا السؤال نحو ما تقدم في الباب الاول والجواب ان نقول ليس
من شان العاقل ان يعرف ما ذكره السايل اذا ثبت انه مكلف فحينئذ اذا انتقل من حال التكليف
الى تلك الحالة يعرف موقع ما صار اليه فاما اذا حصل ما يصل اليه تفضلا فقد يجوز ان لا يعرف
المنعم عليه الا ما هو فيه من اللذة الخالصة بين ذلك ان من حق المكلف ان يكون موعودا
بحالة هي خلاف ما يجري عليه امره في الدنيا ليقع له الرغبة في الطاعات فاذا كانت هذه العلة
غير موجودة فيمن يتفضل عليه فلا وجه لايجابهم معرفة المكلف بتقدير ما هو فيه من النعمة
بان يكلفوا له محاله هذا ولو سلمنا انه يجب ان يعرف المتفضل عليهم ما قالوه لامكن بالعلم الضروري
او بان نعلمه حاله التفضل حالة يلحقه فيها المضار واخلالا بما يصل اليه من النعيم
فيتبين الفصل بين الحالة التي خلق فيها نعيمه والحالة التي تفارق هذه الحال فاما قول القايل انه
تعالى اذا خلق الخلق في الجنة فقد جمع بين تفضيله الولي والعدو وبعد لان الولاية والعداوة
تتبعان التكليف فاذا لم يكن تكليف لم يصح ان يكون ادخل ولي الله تعالى او عدوا له فصح انه
كان يحسن منه تعالى ان يبتدي بخلق الاحياء في دار النعيم من دون تكليف عليهم

باب في ان العقل وكماله لا يوجب التكليف وهل ايهما

يجري القول فيه على نحو ما تقدم ... عندنا انه تعالى اذا كان متفضلا بالتكليف جاز ان
يكمل عقل العبد ويعطيه القدرة والالة ثم لا يكلفه وانما يمتنع من ذلك من اوجب
التكليف فاذا قال القايل فكيف يصح مع كمال العقل والتمكين ان لا يكلف لمرة فالجواب انه انما
يصح على ما اختاره ابو هاشم لو حصل احدهما بالالجاء سواء كان بطريقة المنع او بطريقة
المنافع والمضار والباقي ما لا عاقل قبح بالحسن وقد مضى ذكر ذلك من قبل في اول الكتاب
واما على طريقة ابي علي فهو بالالجاء فقط وليس بين كمال العقل وبين ما ذكرناه من هذه
الموانع عن ... التكليف منافاة فيمتنع ان يصح فقد التكليف مع كمال العقل والتمكن للوجهين
اللذين ذكرناهما الا ترى انه لا يتردد دواعيه مع احدهما والتكليف لا يتم الا مع تردد الدواعي
وتمام هذه الجملة نذكره عند القول في ان اهل الاخرة لا تكليف عليهم

الكلام في التكليف

اعلم انا قد ذكرنا ان القديم تعالى ليس يجب عليه التكليف وانما هو متفضل به بين حال التكليف
الوارد عن الله تعالى على العقلاء وبعض ما تضمنه هذه الفصول قد مضى في اول الكتاب وفي
وسطه لكنه قصدنا بهذه الجملة ان نميز ما يجب على العقلاء مما يجب على الكل بين باقي الكتاب على ما
تتصل بالسمعيات سواء كان لها حظ من العقليات او كان سمعيا خالصا فقد ابان التكليف
ليست يوجب احدهما الفعل والاخر بان لا يفعل وانما صار التكليف موقوفا على ذلك
من حيث ان الذي يوصف انه كالمكره ليس الا احد هذين وان كان لا نقول ان القدرة تتعلق
بالغير لكنه انما يصح ان يوصف الغير بانه لم يفعل اذا كان قادرا يصح منه الفعل وبين ذلك
ان التكليف لا بد معه من تردد الدواعي وانما تردد الدواعي الى الفعل او الى ان لا يفعل
فقد بان ان التكليف مقصور على ما ذكرناه فما كان التكليف فيه بالفعل جعل فيه الواجب والمندوب اليه وما كان التكليف فيه بان لا يفعل

دخل فيه القبيح ودخل فيه ما كان لمن هو أولى بالمراد أن يفعله يحول له بطال غرضه بما عليه من الدين
وقد مضى في أول الكتاب أن التكليف أجمع ينقسم إلى علم وعمل وبينا المراد بذلك والذي يبينه هاهنا
هو أن الطريق للمكلف إلى أن يعلم ما كلف به يعد وجهين إما أن يكون عقليا أو شرعيا فالمعرفة
بالعقل من أحكام هذه الأفعال قد يكون معلوما له ضرورة وقد يحتاج إلى ضرب من التأمل
وتكلف النظر والاستدلال وكله لا يخرج عن باب العقليات وأما ما كان من باب السمعيات فلا مدخل
للضرورة فيه أصلا بل إنما يعلم بعد العلم بنبوة الأنبياء عليهم السلام فإذا كانت نبوتهم معروفة
بدلالة فكذلك ما يترتب عليها فصارت السمعيات بابا واحدا ولكنه يصح للمكلف أن يعرف ذلك
أولا بعد تقدم الاستدلال العقلي على معرفة الله تعالى وما يلزم العلم به من صفاته والعلم
بحكمته والعلم بأنه لا يبعث إلى عباده إلا من يكون أقواله حجة ودلالة فصار تقدم الاستدلال العقلي
على الاستدلال السمعي كتقدم علوم الضرورة وما يرجع إليها من كمال العقل على علوم النظر والا
ستدلال ولما كان العقليات من ذلك مقدمة على السمعيات بدأنا بذكر التكليف العقلي وثنينا بالتكليف
السمعي على ما رتبه إن شاء الله تعالى

الكلام في التكليف العقلي اعلم

أنه ذكرنا أن الذي يدور عليه التكليف العقلي هو العلم والعمل ولم نرد أنه يختص بهذا الحكم
دون التكليف الشرعي بل التكاليف أجمع إذا كانت واردة بالفعل فليس يخلو من أن يكون علما
أو عملا على ما مضى في أول الكتاب والعلوم في الجملة قد يكون فيها ضروري وقد يكون فيها
مكتسب فإذا كانت ضرورة لا تدخل تحت التكليف وإن كانت مكتسبة دخلت تحت التكليف
وليس يدخل العمل هذه القسمة بل يكون أجمع من أفعال العباد ولو كانت الضروريات من العلوم
يصح أن يتناول ما يجب علينا أن نعرفه لا نستغني عن العلوم المكتسبة لكن الضروري
إنما يتناول أحكام الأفعال على ضرب من الجملة ونحتاج في التفصيل إلى العلم المكتسب

يبين ذلك أن الذي تقرر في العقل من قبح الظلم إنما يتناول أمرا معينا وإنما يتناول موصوفا
فإذا أردنا أن نعرف في شيء بعينه أنه قبيح فإنما نعرف ذلك بالاستدلال وبالنظر بأن ننظر
فنعرف وجه القبح فيه بأن نعرف كونه ظلما ثم كذلك يجري القول في سائر أحكام
الأفعال وأظهر من ذلك أنا نحتاج إلى العلم بالله تعالى والعلم بما ينفرد به من الصفات
وما يختص به من العدل طريق ذلك أجمع الاكتساب ما دام التكليف فأما في هذه الجملة وجب
أن ينفرد العلم الضروري عن العلم المكتسب في ويتبين أن جملة ما يدخل من العلوم
المكتسبة تحت التكليف يخرج عن وجهين أحدهما ما به يتمكن من العمل وذلك كالعلم بأحكام
الأفعال التي سبيلها أن يفعل مرة ويترك أخرى والثاني هو ما يعد لطفا في هذه
الأفعال أو ما لا يتم اللطف إلا به وذلك نحو العلم باستحقاق الثواب والعقاب الذي
إذا حصلت معه طريقة الدواعي والصوارف وما لا يتم هذا العلم إلا به فهو
كالعلم بالله تعالى أو صفاته لأنه لا يمكن أن يعلم استحقاق الثواب والعقاب الأمن قادر
يمكن منهما فجميع ما يعد في التكليف من العلوم لا يخرج عن هذين الوجهين وما خرج عن هذه
الجملة فهو من باب التكليف السمعي سواء كان علما أو عملا وقد بدأنا بهذا القسم في العلوم
المكتسبة بالعلم بأحكام الأفعال التي يلزمنا فعلها أو تركها وما يستحق بها من مدح
وذم وثواب وعقاب ثم ثنينا بذكر المعارف التي تعد ألطافا فيه

باب

في تمهيد ما يعلم من أحكام الأفعال باضطرار مما يعلم باكتساب اعلم أن أصول المقبحات
والمحسنات والواجبات مما يجعل العلم بها ضرورة بل هو معدود في كمال العقل
وإن اختلف الشيوخ في طريقة هذا العلم الذي هو كمال العقل أولا بسطنا الأمر في هذا
صفته على ما نذكره في موضعه والذي يبين صحة ما قلنا أنه لا عاقل إلا وهو يعلم قبح
الظلم وحسن الإنصاف ووجوب رد الوديعة والإنصاف وشكر النعمة وما أشبهه

وانما يشتبه عليه في فعل بعينه هل هو موصوف بذلك ام لا ولولا ان الامر على ما
قلناه لما صح من العاقل ان يستدل على احكام الافعال اصلا لانه كان يجب ان يتسلسل
الادلة اذا لم ينته الى اصول ضرورية وهذا يمنع من صحة النظر والاستدلال جملة وليس
لاحد ان يقول كيف يدعون العلم الضروري باحكام هذه الافعال وبعض الافعال نعلم
استدلالا وهلا دل ذلك على ان العلم بحكمه الذي قد يحصل ضرورة مع ان العلم بذاته
يحصل باكتساب وذلك لان في الافعال التي يدعى هذه الاحكام فيها ضرورة ما هو مدرك
نحو الالام والاصوات فلم يمتنع ان يكون العلم بان الظلم قبيح ضروريا اذا رجع به الى الضرر
المحض المخصوص مع ان الضرر مدرك ولم يمتنع ايضا ان يدعى ان الكذب العاري من منفعة
ودفع مضرة قبيح والعلم به ضروري اذا كان الكذب يرجع به الى الكلام وما هو من باب المدركات
هذا كله فيما هو مدرك والعلم به ضروري فاما ما ليس بمدرك من افعالنا كالاكوان والتاليف
وغيرهما فقد يصح ان يدعى العلم الضروري على وجه الجملة الا ترى ان احدنا يعلم قيامه
وقعوده وسائر تصرفاته التي تقع بدواعيه وعلمه بوقوع ذلك بحسب دواعيه علم
بهذه الافعال على الجملة لهذا يعرف ضرورة حسن المدح والذم والامر والنهي فاذا كان العلم
بذلك ضروريا امكن ان يدعى العلم الضروري باحكامها ايضا **فصل في ان جملة**
الافعال ما يقول ابو علي رحمه الله انه مدرك او يكون في حكم المدرك من حيث
يحصل العلم به ضرورة نحو الارادة والكراهة والاعتقاد والظن والنظر حتى انه
يقول قد يعرف ذلك من الغير كما يعرف من النفس وكلام ابي هاشم مختلف في ذلك على ما
حكاه عنه في الكتاب ان كان الذي قاله اخرا انه لا يدرك هذه الافعال ولا يعرف
ضرورة وانما يعرف ضرورة ما يرجع الى الحي منها من الاحوال الصادرة عنها
وهذا هو الصحيح الذي يستقيم على طريقته والذي قاله ابو هاشم اولا

انه يجد من نفسه الارادة والنظر حتى قال انه يعلمها في ناحية الصدر وربما فصل
بين النظر والارادة وبين الاعتقاد فيجعل الاعتقاد خارجا عن حكم الارادة والنظر
في باب الادراك في العلم الضروري والطريقة في الجميع واحدة وعلى كل حال فقد يمكن
ان يجري القول في هذه المعاني التي ليست من افعال الجوارح مجرى القول في افعال الجوارح
في باب حصول العلم الضروري به على طريقة الجملة ويسقط من كل وجه سؤال السائل
في بيان ما نعلم من هذه الاحكام باضطرار على وجه الجملة ليصح ان يرتب عليه
الباب الذي بعد ذلك فما نعلم من هذه الاحكام باستدلال فبين ان الذي نعلم وجوبه
ضرورة هو شكر النعمة ورد الوديعة والانصاف ودفع الضرر عن النفس فاما شكر
النعمة فانما نعلم ضرورة وجوبه متى عرفنا ضرورة نفع المحسن الينا واضطررنا الى قصد
المنعم انه اراد نفع المنعم عليه بفعله فاذا لم يكن كذلك لم نعلم ضرورة وجوبه واما
رد الوديعة فانما نعلم وجوبه ضرورة متى تقدم الاستيداع والتكفل بحفظها وحصل
هناك مطالبة فاذا عرفت هذه الاسباب ضرورة امكن ان نعلم وجوب ردها ضرورة
واما الانصاف فيجري الحال فيه على نحو ما تقدم من العلم بحصول الضرر الذي يستدعي
نفعا بازائه كما نقوله في اروش الجنايات وقيم المتلفات المستهلكات ووجوه الاستقراض
والاستدانة الى ما شاكل ذلك فاذا عرفت هذه الاسباب وحصلت هناك مطالبة بهذه
الحقوق عرف تعين الوجوب فيها واما دفع الضرر عن النفس فوجوبه موقوف على زوال الالجاء
وان يكون المدفوع اعظم من المدفوع به وان لا يتضمن ذلك اضرارا بالغير لانه ليس يحسن دفع
الضرر عن النفس بضرر ينزله بالغير فضلا عن ان يجب فاذا اجتمعت هذه الامور وكان
هناك علم او ظن عرف وجوبه ضرورة وانما تدخل الشبهة في تفصيل ذلك نحو ان نعتقد
المراد له في بعض المضار نفعا فلا يكون عارفا بوجوب دفعه عن النفس فاما ما كان دفعا

للضرر عن الغير فليس ما يجب عقله الا اذا عاد بضرر على النفس والا فمتى خلص عن ذلك
كان مما يحسن عقله واما الشرع او جبه الا ان فاما ما يعرف قبحه باضطرار فكالظلم
والعبث وكفر النعمة والاضرار بالغير هذا هو الذي قاله وقد يصح ان يضاف الى ذلك
الكذب الخالي عن منفعة ودفع مضرة والجهل والامر بالقبيح وارادة القبيح اذا وقعا من
الواحد منا وزالت وجوه اللبس والحال في ثبوت العلم الضروري بهذه الاحكام في القبائح
كالحال فيما ذكرناه في الواجبات لانه انما يعلم ضرورة قبح الظلم فيمن يعلم فعله على طريق
الجملة ضرورة ويعلم تعلقه به انه ما على هذا السبيل ويعلم انه قد خلا هذا الضرر من نفع
او دفع ضرر او استحقاق وكذلك ما به عرفنا انه عبث لانه لا بد من ان يعلم وقوعه من
جهة العالم به مع زوال الاغراض التي لمثلها يفعل هذا الفعل وكذلك كفر النعمة
انما يعلم قبحه ضرورة اذا علمت النعمة على الوجه الذي تقدم ذكره ونحو ذلك القول فيما
اضفناه اليه فاما ما يعلم حسنه ضرورة فقد يكون مما يفعله العاقل لنفع نفسه
فاذا كان ما يوصل الى النفع ولم يكن عليه ولا على غيره ضرر فهو الذي يعلم
حسنه ضرورة على ما قاله شيوخنا في الاشيا المنتفع بها انها على الاباحة وقد يكون
فيما يعلم حسنه ما يتعدى نفعه الى الغير مما يعد في وجوه الاحسان وهو الذي يستحق
فاعله بفعله المدح فيدخل في ذلك الاحسان ويدخل فيما بعده من ابواب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لان ذلك معدود في الاحسان وان لم يجب على بعض الوجوه الا شرعا
ويدخل في هذا الباب ارشاد الضال والدعا الى الدين وان كان احدهما يتعدى النفع فيه والآخر يلحق
ويعد من هذه الجملة التفرقة الواقعة بين المحسن والمسيء لان احدنا يعلم بعقله حسن ذلك
فان قيل انعلمون انكم عالمون بهذه الاشيا ضرورة ام لا قيل له انما نعلم الاحكام
التي ذكرناها ضرورة واما ان نعلم انا عالمون باضطرار وان ما حصل انما هو علوم ضرورية فانا

يحتاج الى تامل واستدلال وذلك لانه اذا كان العلم بعض العلم يحصل بالاكتساب فالعلم
بعلة هذا الحكم له ان طريقه الاستدلال وانا اذا عرفنا انا قد استغنينا عن النظر والاستدلال
في هذه العلوم وان العقلاء ليس يتفاوتون في حصول هذه العلوم لهم عرفنا ان هذا العلم ليس من
باب الاكتساب الذي يفتقر فيه الى تامل ونظر ويتفاوت احوال العقلاء في ذلك بحسب وجود نظر
وعدمه وكذلك فاذا لم نعرض لهذه العلوم ما يصح ان يزول وينتفي بالتشكيك
وغيره مع امكان هذه الطريقة في العلوم المكتسبة فقد تميز لنا ان هذا العلم ضروري
لا مكتسب واذا عرفنا في الجملة انا لا يمكننا [illegible] الى ما اعتقدناه من هذه الابواب فقد عرفنا انا عالمون
بذلك والفوائد في تفاصيل احكام العلوم تجيء من بعد

باب فيما يعلم من احكام الافعال بالاكتساب

اعلم انا قد بينا ان الذي نعرفه من احكام الافعال ضرورة لا يرجع الى معين بل يتناول موصوفا وانه
لا يتكامل علمنا بما لنا ان نفعله وبما يجب علينا ان نتركه الا بالعلوم المكتسبة التي يتناول
تفصيل هذه الاحكام فصار من الاصول ضرورية والفروع مستدل عليها وكما
ازاح الله تعالى العلة فيما نعلم ضرورة فقد ازاح العلة فيما نعلم بالاستدلال في الاول وقف
ذلك على خلق العلم الضروري وفي الثاني وقف ذلك على نصب الادلة ولا عاقل الا وهو متمكن
من العلم بماله وعليه فاما الطريقة في علم الاكتساب باحكام هذه الافعال فلا يخرج عن
وجهين احدهما ان يكون هناك جملة قد علمت ضرورة فيحتاج في الامر [illegible] يستدل الى الحاق التفصيل
بتلك الجملة والثاني هو ان يعرف حكم من الاحكام بفعل من الافعال ثم يحتاج الى رد غيره
اليه لضرب من القياس وذلك بان نعلم ان العلة في قبح ما قبح اولا انما هي ثم يبين وجود تلك العلة
في الثاني فنحكم بمثل ما حكمنا اولا وتفارق الطريقة الاولى الثانية بالاحتياج الى التعليل ونفي
القياس وانما يمكننا ان نبين التفصيل حكم الجملة ربما كان ذلك بازالة اللبس وربما كان بغير ذلك

هم

من الاوصاف والحال في الواجبات والمحسنات يجري على هذا النحو فاما مثال الفصل الاول
فهو كما تقرر لنا العلم بقبح الظلم ثم اذا جينا الى شي بعينه فاردنا اثباته قبيحا فقد كفانا ان يثبت
انه ظلم لان عند ذلك نعلم قبحه من دون استعمال القياس الا ترى انا لا نحتاج الى ان نعرف ان الظلم
انما قبح لكونه ظلما حتى اذا عرفنا في فعل بعينه انه ظلم حكمنا فيه بالقبح بل يكفي علمنا بانه ظلم في علمنا
بانه قبيح وكذلك الحال في العبث وكفر النعمة وما اشبه ذلك من الاوصاف بالقبح وما بعد في هذا
الفصل الذي في دفع الضرر يقوم الظن مقام العلم فما نقرر نظائره لانه لا بد من ان يعلم ان الفعل ظلم
او عبث او كفر النعمة حتى نعلم قبحه واما مثال الفصل الثاني فهو كون الكذب الذي فيه جلب
نفع او دفع ضرر الى الكذب الخالي منهما لبيان ان علم ضرورة قبحه هو الكذب الخالي من منفعة
ودفع مضرة ثم يحتاج الى ان نعرف انه انما قبح لكونه كذبا فقط لا لتعريه عن منفعة ودفع
مضرة والذي يدل على ذلك ان يستوي حال الصدق والكذب لانهما يحلان الصدق ايضا من هذين الوجهين
وقد عرفنا انهما لا يستويان قط فعرفنا انه انما قبح فلكونه كذبا واذا وجدت هذه العلة فيما
فيه نفع او دفع ضرر فالواجب ان نقضي بقبحه ايضا قياسا على الاول لاشتراكهما في العلة والطريقة
التي بيناها من رد بعض القبائح الى بعض حكمنا بان القبائح العقلية انما تقبح لاوصاف تختص
بها لا تنافي طريقة الرد عند الاشتراك في تلك الصفة ثم يتبين ان الحال في الواجبات العقلية يجري
على نحو ما تقدم من اعتبار كلتي الطريقتين فيها اما بادخال التفصيل تحت الجملة واما بطريقة
القياس الذي ان شكر النعمة اذا وجب عند تكامل الشروط التي تقدمت فكل ما عرف فيه هذا
هذا الوجه عرف وجوبه ويكون من الفصل الاول وقد يثبت في الواجبات ما يحتاج في رد غيره اليه
الى اعتبار وجه الوجوب كما نقوله فيما يجب من المعارف وغيرها لانها الطاف فاذا عرفنا
في شي انه لطف حكمنا بوجوبه للمرضه فيما يجري مجرى العلة وانما يتمكن هذه
الطريقة في شكر النعمة وما اشبهه اذا حصل لنا العلم الضروري بالاسباب التي تقدم ذكرها
فيرد الغير اليه فاما اذا لم يكن كذلك فانما نعرف وجوبه بالاستدلال انا اذا كنا نحتاج ان نعرف كون الفعل نعمة كون

فاعله منعما باستدلال فاولى ان نعرف وجوب شكره باستدلال الطريقة في الجنس الذي له
صفة له زايدة على حسنه او لصفة زايدة على حسنه تجري على ما تقدم وقد تبين انه لا بد
في الجملة التي حصرناها ان نقول انا بل قد يجب الشي ويكون سبب وجوبه ان الواجب الحسن يتم به وقد يدخل
في القبائح ما يصير منعا من الواجب وكلامكم لم يشمله وذلك لانه لا بد مما لا يتم الواجب الا
به من وجه يجب لاجله ولا يخرج الوجه عما ذكرناه من قبل فيصير ذلك بمنزلة غير مشتغل
سوشه واما ما منع الواجب فانما قبح لكونه منعا من الواجب فصار منعا لانه الا الواجب حتى
لولا وجوبه لما قبح تركه فحصل من هذه الجملة انه لا بد من ان يكون للواجبات والمقبحات والمحسنات
اصول معروفة ووجوه لاجلها بانت هذه الاحكام ثم يرد ما عداها اليها ثم ذكر
انه رحمه الله حصر الواجبات اجمع ولما تقدم ان جمع الكل في عقد واحد ذكر
الاسباب التي عندها يجب فحصر طريق حصر اسبابها وجعلها على ثلثة اقسام احدها دفع
الضرر عن النفس والثاني ازالة النعاف والثالث شكر النعمة فالاول يدخل فيه الواجبات
التي تجب علينا في الدنيا لان طريقها اجمع دفع الضرر عن النفس ويدخل فيها ما يعد في
الالطاف من فعلنا على اختلاف احوالنا لان الالطاف من فعلنا تجري مجرى دفع الضرر
كما انها من فعل الله تعالى تجري مجرى ازاحة العلل والمعارف وما يتصل بها داخلة في هذا
القبيل لانها الطاف او ما لا يتم اللطف الا به وذلك متضمن لدفع الضرر والرابع اجمع داخلة
ايضا في هذا الفصل فهذا هو الضرب الاول واما الضرب الثاني فانه يدخل فيه كلما يتصل
بحقوق الغير من رد الدين والوديعة ووجوه الانصاف والاعتذار والتوبة وما يلزم من
التفرقة بين المحسن والمسي واما الثالث فيدخل فيه شكر النعمة بالقلب واللسان وقد نعود
هاهنا التفرقة بين المحسن والمسي لهوداد من توابع الشكر ويدخل فيه ما لا يتم الشكر الا به من
المدح والتعظيم وقد يتسع هذه الضروب الثلثة من الواجبات ما لا يتم الا به فيكون وجوبه تبعا لها
وعطف على ذلك بذكر ما يحصر المقبحات من اصولها ولا يخرج عن ان يكون ظلما

للنفس او للغير ونحو ان يكون عبثا وهو الذي يفعله العالم به لا لغرض مثله وقد يكون من باب ما يدعو الى هذين فيكون في القبح بمنزلتهما ويدخل في ذلك المذاهب ومن اصول هذا الباب ما يقبح لكونه مفسدة واذا عرف وجوبه فما منع منه وصار فهو قبيح وقد يكون ذلك عقليا وقد يكون سمعيا بحسب حال الواجبات في انفسها ومما يعد في هذا الباب الكذب الخالي من نفع ودفع ضرر وما كان امرا بقبيح او ارادة لقبيح او تكليفا لما لا يطاق فان التسمية في ذلك فاما ما يعرف قبحها ضرورة وما يلحق بذلك مما يعرف بالحد فهو الذي دستة الحال فيه فيرد الى الاول اعني احد الوجهين المتقدمين وقد يدخل فيما نعرف بالتامل ما لا يومن فيه بعض هذه الوجوه كنحو الخبر الذي لا يامن المخبر ان يكون كذبا فاما ما الحسن من واجب من الافعال ولا يقبح فقد ذكرنا انه قد لا يكون له صفة زايدة على حسنه وقد يتعلق ذلك بما يخصه نحو المباحات وقد يتعلق بالغير كنحو استيفا الحقوق وكذلك ما له صفة زايدة على حسنه قد يقسم الى هذين الوجهين وجملته لا يخرج عن ان يكون عقليا او شرعيا فما كان من باب العقليات وهو المقصود في هذا الموضع فهو كالاحسان الى الغير وقد يكون ذلك بالفعل وقد يكون بان لا يفعله فاما ما كان بالفعل فامثلته كثيرة نحو ان يتولى فعل ينفعه به او يمكنه من ذلك او يدفع عنه ضررا في الدين او في الدنيا نحو ان يرشده وقد ضل عن الطريق او يدعوه الى معرفة الله تعالى او يصرفه عن المذاهب الباطلة او يحل عنه الشبه الى غير ذلك مما نقوله انه مما يعد في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يحسن عقلا ويجب بالشرع وقد يكون ذلك مما يعلم ضرورة وقد يعلم بالتامل الذي وصفنا حاله من قبل واما ما كان من الاحسان فيه بان لا يفعل فهو كترك المطالبة بالدين اذا قصد به التخفيف عنه فهذا حكم ما يتعلق بالغير واما ما يكون مقصورا عليه من العقليات التي له صفة زايدة على حسنه فهو كاكتساب العلوم وانواع الفضايل التي تخرج عن باب الواجبات ويعد في ذلك التفرقة بين المطيع والعاصي وجعله من الباب الذي لا يجب عقلا بل يحسن ويكون له صفة زايدة على الحسن فاما ما خرج عن هذا الباب مما يكون مقصورا على الفاعل فاما ان يكون

من باب المباح او من باب الالجاء وكذلك ذلك انما هو مع زوال السهو فهذه احكام هذه الافعال

باب في بيان ما يستحق بهذه الافعال

اعلم انه لما ذكر هذه الاحكام الراجعة الى الافعال وذكر الوجوه التي لها يثبت هذه الاحكام بين في هذا الباب ما يستحق بهذه الافعال اذا وقعت على هذه الوجوه فبدا بالواجب وبين ان الذي يشترك فيه سائر الواجبات اذا وقعت من كل فاعل فهو استحقاق المدح والتعظيم ولم يورد ذلك مورد الحد فيصح منا قصا بما يستحق بالندب هذا اذا كان الواجب لا مشقة على فاعله في فعله ولن يكون ذلك الا فيما كان من فعله تعالى فاما ما في الواجبات على العباد فلا بد مع استحقاق المدح والتعظيم من استحقاق الثواب ايضا لانه لا ينفك ما يجب علينا من مشقة فيدعي ان يكون بازايها منفعة فهذا حكم الواجب علينا اذا اطلق كونه واجبا فان انضاف الى ذلك امر زايد وهو ان يكون تلافيا واستدراكا لما كان منه من قبيح كالتوبة والاعتذار فانه يثبت له على ذلك مزية في سقوط الذم والعقاب هذا اذا وقع استحقاقه لهما فتكون تاثير التوبة في امرين احدهما استحقاق الثواب بها والاخر سقوط العقاب وما شاكله فاما اذا لم يتحقق استحقاقه للعقاب والذم لكن جوز المكلف انه مواقع لبعض الكبائر فان التوبة تجب عليه ويكون تاثيرها في استحقاق الثواب بها اذا لم يصادف عقابا يزول بها وقد يشارك التوبة غيرها في سقوط العقاب نحو ما يعظم من الطاعات لكنه يكون تابعا لما يستحق بها فاذا زاد الثواب على العقاب اسقطه وتفارق التوبة لانها تسقط العقاب بنفسها على ما نذكره في باب الوعيد وما شاكله وبين انه قد يكون الواجب ما يستحق به الشكر كما يستحق به المدح ولكن ذلك لا يشيع في كل الواجبات بل هو موقوف على ما يكون الفاعل له متفضلا بسببه فعلى هذا يستحق القديم تعالى الشكر بالثواب وغيره مما يفعله واجبا لانه قد تفضل بسببه وهو التكليف على ما بيناه وقد يستحق احدنا الشكر على الغير وان كان ما اعطاه حقا واجبا لكنه اذا خص بان وضع تلك العطية فيه دون غيره صح ان يستحق منه الشكر ثم

اذا بلغت تلك النعم حدا مخصوصا جاز ان يستحق الفاعل لها العبادة وان كان هذا الفضل
مما نذكره من بعد فيما يستحق بالتفضل النبوة فاما ما يستحق بالندب وهو مقصور على
فاعله فالمدح والتعظيم وقد يقتضي سقوط العقاب والذم بواسطة فعلى ذلك
اذا اكثر منه من الطاعات خف عنه عقابه واذا اكثر منها لم يعاقب سقط ذمه
على اساءته فان كان ذلك مما يتعدى الى الغير فانه يستحق الشكر مضموما الى ما يناله
من المدح والتعظيم واذا كان متعديا الى اصول النعم فانه يستحق به العبادة على ما
مضى ذكره وانما نقول ان مع ذلك ان الذي يستحقه تعالى من العبادة يختص ما يعد في
اصول النعم دون فروعها بل يستحقه على جميع ذلك ولا يتعذر العبادة بمقادير النعم
وانما يراعى موقع العبادة ٥ فاما المستحق بالقبيح فالذم وما يتبعه من الاستخفاف
والاهانة وهذا يجمع كل قبيح يفعله العالم بقبحه او المتمكن من معرفة قبحه وقد يستحق
به العقاب ايضا اذا كان له في فعل ذلك القبيح شهوة او عليه فيه شبهة وذكر في
الكتاب انه قد يستحق العقاب على القبيح اذا عدل به عن امر شاق عليه وانما عنى بذلك ان يكون
منصرفا بهذا القبيح عن الفعل الواجب عليه لان يريد به عدوله عن فعل ما يشق فان في الفعل
ايضا ما يشق كان الواجبات شاقة وانما غرضه ما بيناه وليس في ذكر ذلك الابانة لوجه
الذي له يقبح هذا الفعل ولم يدخل في هذا الباب دخول من بين وجوه القبيح فلا وجه لذكره هاهنا
ومن جملة ما يستحق بالقبيح هو الذم الذي يقابل الشكر ويناقضه وذلك انما يكون مضرة بمنزلة
بالغير على ما نقول في الاساءة وربما استحق على فاعل القبيح العوض الذي هو بدل ما فعله من الضرر وان
لم يكن ذلك من حكم ما يقبح لا محالة بل قد بينا ان جهة ما يجري في استحقاق العوض به وقد يكون
المستحق بالقبيح اسقاط الثواب كما يكون في الواجب ما يستحق به اسقاط العقاب وذلك هو كمن يندم
على الطاعات لانه يزيل ثوابه بلا واسطة فاما ما ازال الثواب بواسطة فهو اذا ارتكب
شيئا من المعاصي فاستحق عقابا فاذا زاد على ثوابه اسقطه كله واذا نقص عن ثوابه اسقط بقدره على ما نفصله في ابواب الوعيد

النعا

فاما المستحق بان لم يفعل فانه ينظر فيه فاذا
وهذا كله كلام فيما يستحق بالافعال
كان عن فاعل الواجب عليه مع التمكن فحكمه فيما يستحق به حكمه اذا فعل القبيح وان كان الذي
اخل به هو القبيح فحكمه فيما يستحق به حكمه اذا فعل الواجب وان كان لا بد من ان يكون تركه له
لقبحه كما يكون فعله للواجب لوجوبه حتى يثبت ما وصفناه من الاستحقاق فاما ما خرج عن هذين
فليس للاخلال به مدخل في استحقاق شيء من ذلك نحو ما يندب المرء اليه في نفسه او في غيره
كما ان ما ساغ له لا مدخل للاستحقاق شيء من ذلك فيه فعلا او تركا وان كان المندوب اليه يفارقه
في طريقة الفعل كما قد بينا ان من حكمه استحقاق المدح والشكر اذا فعله على وجه مخصوص وبين
رحمه الله ان ما يتعلق بالمباح اذا كان يستعمل صاحبه من كره ودار له اضاف فهو خارج عن باب المباح
لان المباح هو الاستمتاع به اذا اقصد غيره لزمه من جهته لما اضاف زره فلا يقدح ذلك
في كونه مباحا ٥

فاما في كيفية استحقاق هذه

الامور بما ذكره من الاشياء ما علم انه لما لم يكن المستحق بهذه الافعال او بالاخلال بها ما يتبع
صورة الفعل وحده دون الوجه وقوع ذلك منه لان فيه هذه الوجوه من الاستحقاق فان وجب
ان يبين الوجه الذي اذا فعل عليه هذه الافعال يثبت ما ذكرناه من الاستحقاق اما الواجب فلا بد
من ان يكون فاعله عالما بوجوبه عليه ولا يقوم تمكنه من العلم بوجوبه عليه مقام علمه به الا
ترى ان المأخوذ عليه ان يفعله لوجوبه فاذا لم يعلم لم يأمن ان ما فعله ليس بواجب فلا يثبت له الثواب
والمدح واذا شرطنا علمه بوجوبه استغنينا عن القول بوجوب كونه كامل العقل لان علمه باحكام
الافعال ووجوهها لا يثبت الا مع كمال العقل فاغنى ذلك عن ذكره وهذا اذا كان كلاما في استحقاقه
للمدح والتعظيم **فاما** الثواب فقد ذكرنا انه موقوف على لحوق المشقة بفعله والوجوه التي
يجب ايقاع هذه الواجبات عليها قد يكون مما يخصها وذلك نحو ما يجب ان يضيف له الا يتعلق بالغير نحو رد الوديعة
وشكر النعمة وغيرهما وقد يكون مما يراعى فيه حال الغير نحو ما يجب من الافعال التي يتركها القبائح
لانها تفعل من حيث كانت تركا لتلك القبائح حتى لولاها لما وجب فلا بد من العلم بها ومن العلم بان
التخلص منها لا يمكن الا بهذا الفعل الواجب والحال فيما يفعله من الامور المندوب اليها كالحال فيما

٤١

يفعله من الواجبات فبما ذكرناه من علمه بهذا الوجه ومن ايقاعه للجهة التي لها وجب حتى
يستحق له المدح والتعظيم ويستحق الثواب اذا كان شاقا والشكر اذا كان انعاما على الغير
على اختلاف وجوه الانعام وما يجري هذا المجرى هو اخلاله بالقبيح لانه يجب ان يعلمه قبيحا ويخل
به من حيث كان قبيحا فان اضاف الى ذلك الوجه الذي منه قبح فعله زاد حمده هذا اذا لم
يفعل القبيح فاما ما يستحقه بفعله له من الذم والعقاب فهو مشروط بان يعلمه قبيحا
او بان يتمكن من العلم بقبحه لانه انما يؤتى من تقصيره حيث يقدر على الاحتراز من القبايح وذلك قد
يكون مع العلم بالقبح ومع التمكن منه على سواء وما يجري هذا المجرى في باب الذم والعقاب
هو اخلاله بالواجب لانه سواء علم وجوبه او تمكن من العلم بوجوبه فاذا اخل به فالذم بابه فاما
اذا كان المستحق من باب الشكر فقد يكون بالفعل وقد يكون بان لا يفعل فالاول هو بان يفعل ما
ينفع للغير قاصدا به وجه الانعام واما الثاني فهو بان لا يفعل ما كان له ان يفعله
من الاضرار بالغير فاذا لم يفعله والغرض به الترفيه والتخفيف عليه استحق الشكر نحو ان لا يعاقب
الله تعالى العصاة او لا يطالب احد غريمه للوجه الذي ذكرنا فاما العوض فطريق استحقاقه
غير ما تقدم لانه انما يستحق موازنا للضرر اللاحق بالغير ولا فرق بين حسنه وقبحه وبين ان يكون
واقعا على طريق العمد او على طريق السهو وبين ان يكون القصد به الاضرار او لا يكون كذلك
وتمام هذه الجملة قد مضى في باب الاعواض وما لم نذكره من احكام الاستحقاق في هذا الباب فسيجيء من بعد ان شاء الله

باب في العاقل اذا علم ما ذكرناه ما الذي يلزمه

اعلم ان على العاقل المكلف اذا عرف من احكام الافعال ما ذكرناه تفصيلا فاذا كان الشي
من قبيل الواجب الحتم عليه فعله اذا كان وجوبه على طريق التعيين ولم يكن من باب ما يقوم غيره
مقامه وان كان وجوبه على طريق التخيير وجب عليه ان يفعل واحدا منها هذه الافعال المخصوصة التي يعرف وجوبها فعله عليه على

احد الطريقين اللذين ذكرناهما على علمه بوجوبه ولكن يقوم تمكنه من العلم بوجوبه مقام علمه بوجوبه
حتى اذا اخل به وهو غير عالم بوجوبه فقد صار مخلا بالواجب من وجهين احدهما ان لم يفعله
والثاني ان لم يعلم وجوبه مع تمكنه من العلم بذلك ويفارق ما تقدم ذكره في شرط استحقاقه
للمدح والثواب بالواجب لان ذلك موقوف على علمه بوجوبه وتمكنه من العلم بوجوبه لا يقوم هذا
المقام للوجه الذي قدمناه فاما وجوبه عليه فلا ينبغي توقفه على ذلك والحال في القبيح يجري
على هذا النهج لانه اذا عرف قبحه او تمكن من العلم بقبحه فاقدم عليه استحق الذم والعقاب
والماخوذ عليه ان لا يفعل هذا القبيح سواء عرف قبحه او تمكن من ذلك فان اقدم عليه وهو
عارف بقبحه استحق ذما واحدا وعقابا واحدا وان جهل مع ذلك استحق الذم والعقاب من
وجهين احدهما لفعله والاخر لتركه العلم بقبحه لانه في التي الذي لم يستقر في كمال عقله قبحه ان يخطر له
على بال حتى اذا جوز قبحه لزمه النظر فيه والتحرز منه لانه انما يؤتى من استحقاقه للذم والعقاب
به ولا فرق بين ان يقطع على استحقاق العقاب والذم به وبين ان يجوز ذلك في وجوب التحرز منه وكذا
يجب فيما لا يعرف وجوبه لانه لابد من ان يجوز وجوبه بعقله او يرد عليه الخاطر الذي يهز عنه نفسه
على الخوف من تركه وليس يكفي في الواجب ان يفعله فقط ولا في القبيح ان يخل به فقط ولكن
سبيله ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه ويخل بالقبيح لقبحه ليكون قد اتى بما كلف في هذا
الباب وان كان لو اخل بالقبيح لا لقبحه لما يستحق عليه عقاب وانما لا يستحق ثوابا واما في الواجب فاذا لم يؤده
لوجوبه او لوجه وجوبه فانه لا يستحق له ثواب وقد يستحق عليه عقاب اذ صار ما فعله في حكم ما لم يفعله
متى عري عن ان يكون مفعولا لوجوبه او لوجه وجوبه فاما حكم الندب فهو من حيث يستحق به الثواب
والمدح كان الاولى فعله وربما كان الوجه الذي لاجله يجب فعله الاولى انه يدعوه الى القيام بما يجب
عليه فاما ما كان مباحا فقد استوى فعله وتركه فلا مدخل له في التكليف فاذا قام المكلف
بما هو من تكليفه في فعل ما يجب عليه فعله او في ترك ما يلزمه تركه فقد استحق الثواب من الله عز وجل

وإن فرط فيما يلزمه من ذلك لزمه بعد التفريط تلافيه بالتوبة على ما نذكره من بعد إن شاء الله
ونبين أن لهذه الواجبات أسبابا وكذلك لهذه القبائح أسبابا ثم قد يعقل المرء عن هذه الأسباب
وقد لا يعقل منها فالذي لا يعقل منها هو كالقول في وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى
وكشكر نعمه تعالى وقد يدخل في ذلك كثير من المرغبات والقبائح التي لا يعقل المكلف قبحها
منه كالظلم والعبث والجهل وما أشبه ذلك فأما ما خرج عن هذه الجملة من الواجبات وكان وجوبه
عليه موقوفا على تعرضه لسببه فينبغي أن يقال متى غلب في ظنه أنه متى تعرض له لم يتمكن
من القيام فيه أن لا يحل له هذا التعرض وإن كان متى تعرض فقد التزم وخرج عن الإمكان فإن غلب
في ظنه أنه يتمكن من القيام جاز له التعرض له وقد يكون هذا الباب مما يدخل فيه المباحات أيضا فإن
الرجل إذا أراد أن يتزوج كان ذلك مباحا له ولكنه بالتزوج يلتزم أمورا تجب عليه فإذا
قوي في ظنه ضعفه عن الوفاء بذلك قبح منه الشروع فيه كما يقبح منه أن ينذر نذورا يغلب في ظنه
أن وفاءه بها غير ممكن وكذلك الحال في التكفل بحفظ الودائع والاستقراض إلى ما أشبه ذلك
لأن جميعه إنما يحسن منه الدخول فيه مع العلم بتمكنه من القيام بذلك أو الظن له ويفارق ذلك
أجمع تكليف النظر والمعارف وما شاكلها لأن وقوعه في وجوب ذلك ليس باختياره ولا يمكنه
دفعه بحال من الأحوال كما يمكنه أن يدفع الغير عن أن يعرضه لوجوب عليه لا يتمكن من القيام به
فعلى هذه الطريقة يرتب ما يجب على المرء عند معرفته بأحكام الأفعال واعلم أنه لما كان أحد ما
يجب على المكلف ما لا يتأتى له إزالة وجوبه عنه ولا يمكن توجه التكليف عليه في ذلك موقوفا
على اختياره إنما هو النظر في طريق معرفة الله تعالى عقبنا هذا الباب بالكلام في وجوب النظر فبينا ما يتصل
بذلك من الأحكام وقدمناه على الكلام فيما يستحق بالأفعال لأنه ما لم يكن المرء عالما بالله وحكمته
أو متمكنا من العلم بذلك لم يستحق الذم وتمكنه من العلم بذلك موقوف على النظر والاستدلال

الكلام في وجوب النظر

فلا بد من ذكر
في هذا الباب جملة من الخلاف ونبين من نفى النظر جملة أو أثبته وجعل الغناء في توجه التكليف
علينا فيه أو توليده العلم أو أنه يخرج خلاف ونذكر عما ذكرناه فأما من نفى النظر
ولم يجعله أمرا زائدا على الاعتقادات والعلوم ورجع به إلى استحضار علوم مخصوصة وترتيب
الفروع على الأصول فهو الذي تأول عليه خلاف أبي الهذيل في مناظرته أصحابنا من رأي
أن النظر والفكر يرجع بهما إلى جنس فهذا الخلاف أيضا يلحق بالخلاف الأول في نفي النظر
فأما مثبتو النظر من أصحاب المعارف ففيهم من يقول إن النظر وإن كان ثابتا وكذلك المعرفة
فالله تعالى لا يكلفهما العباد ولكنه يضطرهم إلى المعارف فإن جعلت لهم توجه التكليف
عليهم بالأعمال وإلا كان التكليف زائلا وزعموا أن من ثبت كونه مكلفا من العقلاء
فهم عارفون بالديانات ضرورة ثم ربما قالوا فيهم إنهم جاحدون فمعاندون وربما قالوا
خلاف ذلك حتى أدى بعضهم هذا القول إلى أن قال إن المخالفين أجمع هم معذورون لأنه
يبطل عنده أن يكون من هو بمثل عددهم يجحدون ويعاندون وأن يكونوا أهلا لعظم
من ذلك من عدد اليهود والنصارى فهذا مذهب فرقة منهم وفيهم من أثبت النظر والمعارف
وجعل العبد فاعلا للنظر ولكنه زعم أن العلم لم يكون إلا ضروريا ولا يكون متولدا عن
النظر فلا فائدة في تكليف النظر إذا كان إنما يراد للعلم وليس بمتولد عنه ولا مقدور للعبد
وربما كان فيهم من جاء في أن النظر يؤدي إلى التنبيه على الملتبس من الأمور فلذلك لا يجوز
تكليفه وإن كان هذا المذهب قريبا من الأول ويصح الفرق بينهما بأن يقال إن المذهب الأول مبني على
أن ليس في العلم إلا ما هو ضروري وهذا الثاني يثبت علما مكتسبا يفعله أحدنا ابتداء عن نظر
وربما قال بعضهم إن العلم يقع عند النظر بالطبع لا على وجه التولد ولا على وجه يتعلق بقدرة
العبد واختياره فلذلك لم يجز أن تكون المعرفة داخلة تحت التكليف وربما كان فيهم من يقول إن النظر والمعرفة يحصلان في

تكليفهما من حيث لا يعلمهما العبد قبل اديائه مجرى تكليف ما لا يطاق ويفارق
تنابر الافعال التي يجوز من الله تعالى ان يكلف لعباده وسنذكر ما يشير اليه من وجوه الموانع
في حسن تكليف المعرفة وربما كان فيهم من يقول انه وان كان العبد يتعذر عليه ذلك فان الله
تعالى لا يجوز ان يكلفه لغرض ما ذكره الاول ولكنه ان يفعل من العبد اكتسابها صار مكلفا
من بعد بالاعمال والحد ان التكليف عنه والذي ذكرناه من تفصيل الخلاف فيهم في هذا الباب هو الذي
اوجب ان يحكم ابواب النظر وما يتصل بها وان كانت هذه المذاهب متشابهة متقاربة لكنه
لم يعد مر في كل شيء منها خلاف زايد يحتاج الى ابطاله والذي يقول له ان النظر مقدور لنا
والعلم ايضا مقدور لنا ان نفعله على طريقتي التوليد والابتدا فاذا كان على وجه التوليد فلا
سبيل لنا الى النظر ويقول ان معارفنا بالديانات ليست ضرورية ولا يصح ان يكون ضرورية مع بقاء
التكليف وقد قال في اخر الباب ان الخلاف في المعارف خلاف عظيم يودي بصاحبه الى الوقوع
في خطا كبير والضرر فيه يعظم فان كثيرا ممن ضل عن الحق في باب المعارف يوتون من الخلاف
في هذا الباب نحن نبينه ان شا الله تعالى **باب في اثبات النظر وبيان احكامه**
اعلم ان النظر الذي نريد اثباته هاهنا انما هو الفكر والكلام في اثباته معنى مبني على ما
نجده لانفسنا من الفصل بين ان يكون متفكرا او بين الا يكون كذلك ولا عاقل الا ويفصل بين
حالتيه في كونه متفكرا والا يكون كذلك بل يكون عالما او مريدا او معتقدا فاذا حصل له
الفصل بين هذه الاحوال فما وجب ان المعتقد يعتقد لمعنى وكذلك المريد والكاره فكذلك يجب ان
يكون الناظر ناظرا لاجل معنى الا ترى انه يحصل ناظرا مع جواز الا يكون كذلك والحال واحدة
فوجب اذا ان يكون هاهنا معنى صح من بعد ان نبين هذا المعنى بغيره مما يعد في افعال القلوب
وكان وجه الاشتباه في ذلك انه لا يحصل النظر الا بعد اعتقادات مخصوصة كما لا
يحصل الارادة الا على هذا الحد فكما جاز ان تشتبه الارادة بالاعتقاد جاز ان تشتبه النظر بغيره من الاعتقادات

واذا اوجدنا اثبات هذا المعنى على التفصيل فالواجب ان نزيل هذا اللبس ولن يكون كذلك
الا بان نبين ان احكام النظر غير احكام ما شابه من افعال القلوب لان المعاني اذا التبست ولم تكن
من باب ما يعلم الفصل بين بعضها وبين بعض بالادراك فليس الا ان يرجع الى الاحكام التي تختص
بها كلها حتى **فصل** ومما يعلم النظر على التفصيل ان احدنا اذا اراد فعله تبين
له من المشقة والتعب ما لا يجده في الارادة والاعتقاد فيجب ان يكون غيرهما وايضا فليس
يتاتى من احدنا ان ينظر الا مع التجويز والشك وقد يتاتى له ان يعتقد الشي قطعا ويريد
ما يعلمه ايضا قطعا او يعتقده قطعا فكيف يجوز ان يكون احدهما هو الاخر وايضا فان
الامور الملتبسة يزول اللبس عنها عند النظر وانا نعلم اذا كان النظر قد وقع على وجه
مخصوص ولا حظ للارادة ولا لغيرها من المعاني التي تختص القلب في ازالة وجوه اللبس فيجب ان
يكون معنى على حدة وايضا فانه يوثر في وقوع الاعتقاد علما ولا حظ لغيره من المعاني في
ان يصير متولد الاعتقاد على وجه يكون علما فكما ان الارادة لما اختصت بان يكون موثرة
جهات الافعال وفي ايقاع الكلام على وجوه مخصوصة ولم يكن لغيرها هذا الحظ فكذلك ما
قلناه في النظر ويبين انه يختص غير هذه الاحكام وقد يصح ان نذكر في الفرق بينه وبينها غير هذه
الوجوه وفيما ذكرناه كفاية واذا تقرر ذلك لم يصح ما حكي عن ابي الهذيل من قوله ان النظر هو
العلم بالاصول التي مع العلم بها يصح من احدنا ان يفعل العلم بفروعها لانا قد بينا ان النظر
لا يثبت الا مع التجويز والشك فكيف يكون نفس العلم وسبيل ذلك ايضا انه لو حصل
له هذه العلوم بالاصول التي ذكرها ولم يكن منه تامل لحالها لم يكن ناظرا ولو كان المرجع بالنظر
الى استحضاره لما استحضره من العلوم لكان لا يثبت مستحضرا لها الا وهو ناظر فيها فيجب
ان يكون احدهما **فاما ما حكي عن ابي القسم الواسطي** رحمه الله
من قوله انه بمنزلة حديث النفس فان كان خلافه في عبارة فبين

وان كان حقيقة ان النظر من جنس الكلام والحديث فبعيد لانه ان الاحكام
التي ذكرناها للنظر هي منفية عن الكلام فلا يصح ان يرجع باحدهما الى الاخر وانما اشتبه
ذلك على من قاله لانه لم يتحقق عنده في الاغلب من كان متفكرا في شي من ان
يردد في نفسه ما يشبه الكلام المقطع فظن ان احدهما هو الاخر وليس كذلك لانه
قد يثبت ترديد الحديث وتقطيع النفس من دون فكر وقد يتفكر احدنا في شي وليس
هناك كلام له ظاهر ولا خفي فصار ذلك من جنس ما يقوله بعض المتفقهة ان النية هي الكلام
لما اعتقد انه لا ينفك نية الصلاة التي يأتي بلفظ يدل على ايه فكما ان ذلك باطل فكذلك ما
قاله وبعد فلا حال للمتكلم بكونه متكلما وللناظر بكونه ناظرا صفة مخصوصة وبين
ذلك ايضا انه لو كان المرجع بالنظر الى ما قاله لوجب ان يدل الناظر في حدوث الاجسام
منزلة القائل ان الاجسام قديمة او محدثة وهل يخلو من الحوادث او لا يخلو منها فقد علم
ان من قال بهذا القول لم يصر ذلك موجبا عنده ان يكون الاجسام محدثة ولا يزول عنه اشتباه
حالها في انها قديمة فبطل ان يجعل النظر من حديث النفس فان قيل ما انكرتم من تغير حسنا
برأيه وذلك انه لو ثبت حسنا متعلقا على ما يقولونه لامكنت الاشارة الى متعلق له
فاذا تعذر ان يكون له متعلق صح نفيه ويصير ذلك بمنزلة قولكم ان الشك ليس بمعنى
من حيث تعذرت الاشارة الى من يكون متعلق ذلك المعنى قيل له ليس الامر على ما
ظننته بل متعلقه الدلالة او الامارة او الشبهة فيصير الناظر ناظرا في الدليل الذي يوجب
ان الجسم لا يخلو من الاعراض وفي انه اذا لم يخل منها وجب ان يكون محدثا **واعلم ان
النظر** اذا اثبت نوعا من انواع الاعراض فانه يشتمل على مختلف ومتماثل ولا بد حينئذ النظر
فهو بمنزلة الارادة والعلم وغيرهما والذي يعرف به تماثل المتماثل منه تعلق النظرين بمنظور واحد

الماشي ... (marginal note, illegible)

على اخص ما يمكن ومتى تغاير المتعلق او تغاير الوجه اختلف النظر فسبيل ذلك كسبيل
العلم لان تماثل العلمين انما يعلم بالطريقة التي ذكرناها وكذلك اختلافهما وانما يعلم تماثل
ما اختص هذه الشريطة لايجابهما جميعا صفة واحدة حتى لا يقع الفصل بين ما يوجبه احد
النظرين وبين ما يوجبه النظر الاخر وان احدهما قد يقع مناب الاخر فيما يرجع الى ذاته وذلك
امارة التماثل والعكس من ذلك اذا كانا مختلفين لانا نفصل ثابت بين الصفة الثابتة عن النظر
المتعلق بشي وبين الصفة التي ذكرناها عن النظر المتعلق بغيره وكذلك فان احدهما لا يقوم
مقام الاخر فيما يرجع الى ذاته وهذه امارة الاختلاف **فاما المنع من تضاد النظرين**
فهو الذي يختاره ابو هاشم وخالف ابا علي في ذلك لانه ذهب الى ان النظرين فيما بين يتضادان
وليس مذهبه في النظر اذا ان كمذهبه في الارادة لانه يرى ان تضاد الارادتين معا اذا
تعلقا بضدين وفي النظر ليس يراعي غير التغاير في المنظور فيه والذي يجعل ان لا تضاد فيهما
هو ان من شرط الامور المتعلقة ان لا يكون متضادة الا اذا تعلقت بشي واحد ويكون تعلق بعضه
بالعكس من تعلق صاحبه فاذا تغاير المتعلق صار المتعلق مختلفا غير متضاد وعلى ذلك
لم يكن العلم بالشي ضد الجهل به اذا كانا جميعا متعلقين بمعلوم واحد فاما اذا تغاير المعلوم
او الوجه صارا مختلفين غير ضدين في الحقيقة فاذا كان كذلك اوجب ان التماثل ان يثبت
في النظرين ان يكون متعلقهما واحدا ومتى كان كذلك صار امثالين لا ضدين **فاما الذي**
لاجله قال ابو علي بما قاله فهو انه رأى ان احدنا يمتنع عليه ان يجمع بين النظرين في شيئين في
وقت واحد فقال لا وجه لهذا الامتناع سوى التضاد وذلك بناء على امرين لا يقع فيهما
تسليم لانا نجوز ان يكون احدنا ناظرا في وقت واحد في شيئين وعلى ذلك قال ابو هاشم فيمن يعارض
عنده الخاطر انه ينظر فيهما جميعا ولو سلم امتناع النظر في شيئين لامكن صرف ذلك الى
التضاد وهو ما يرجع الى الدواعي فاذا نظر في شي لم يدعه الداعي الى ان ينظر في غيره
فلو سلمنا ذلك سبيل اراد الضدين ان الذي يمنع من الجمع بينهما ليس هو ما يرجع الى

فاما اذا

تضادها ولكن ما يرجع الى طريقة الدواعي والصوارف يحصل ان النظر فيه متماثل ومختلف
ولا تضاد فيه وليس له ضد اصلا من غير نوعه لان الذي يجوز استدامة الحال فيه انما هو ان يجعل
العلم بالمدلول ضد النظر وهذا لا يصح لان امتناع الجمع بينهما هو لما يحتاج النظر اليه
من التجويز الذي ينافيه العلم ومتى امكن ان يصرف ذلك الى غير التضاد لم يصح ان يصرف الى
التضاد ثم بين ما يحتاج النظر اليه مما يرجع الى الحي ومما يرجع الى غيره فالذي يرجع
الى الحي هو ان يكون مجوزا لما ينظر فيه وهذا اورد من قوله رحمه الله ان من حقه ان يكون معتقدا
لما ينظر فيه الا ان يريد بهذا الاعتقاد ما يعبر بالتجويز عنه وهو انه يعتقد انه ليس من المحال
ان يكون الموصوف على هذه الصفة ولا من المحال ان يكون على ضدها فيصح ان يعبر عنه بالاعتقاد
كما يعبر بالتجويز عنه وربما جرى في كلام الشيوخ انه من شانه ان يكون شاكا وهذا اذا اريد
به ان معنى هو الشك ففيه كلام وان اريد به خطور ذلك الشيء بالبال وان خلا
من اعتقاد فصحيح فصارت الحال في النظر كالحال في الادراك فيما يحتاج اليه وان كانا
يفترقان من حيث ان الادراك يقف على ما يتجدد وقته وليس كذلك النظر هذا هو ما يرجع
الى حال الناظر فاما ما يرجع الى محل النظر فسبيله ان يراعى فيه ما يراعى في سائر
افعال القلوب من المعاني التي تحتاج الى محل الصفات وذلك بان يوجد في محل مبنية
الملك ولا يصح ان يوجد في الجوارح كما لا يوجد في محل الحياة فيه ثم بين رحمه الله
ان الناظر لو قطع بطريق العلم على ما طلبه بنظره من المدلول لما صح منه وذلك
يبين ان النظر اذا لم يصح الا مع التجويز والعلم ينافيه لم يصح ان يوجد معه ولذلك
لم يصح ان ينظر في المشاهدات وفي الامور التي علمها ضرورة وبين ان يكون قطعه على
المدلول بطريق العلم او بطريق اخبار يجب ان يراعى ما معه من التجويز فاذا انعقد
النظر افقد ما يحتاج في الوجود اليه وقد حكي هو عن الشيخ ابي عبد الله انه لو قطع
لا بطريق العلم لصح منه النظر ولكن الصحيح هو ما قدمناه فان قيل فكيف

يمتنع مع القطع النظر وقد يصح منه في الشيء الذي استدل عليه بدليل ان ينظر في
دليل ثان وثالث قيل له ليس هذا نظر فيما علمه من المدلول وانما هو نظر فيما ليس بمعلوم
له وهو ان هذا الدليل الثاني هل هو مما يصح ان يستدل به والعلم بذلك هو غير العلم بالمدلول
فبطل ما ظنه السائل ثم بين ان النظر قد يقع في الدليل وقد يقع في الامارة وقد يقع في
الشبهة فاذا وقع في الدليل وقد علمه الناظر على الوجه الذي يدل اوجب نظره العلم وان
لم يعلمه على الوجه الذي يدل لم يولد هذا النظر شيئا وما يعتقده عند ذلك فهو على سبيل
الابتداء واما اذا وقع النظر في الامارة فانما يدعوه علمه بالامارة الى غالب الظن ولا على
ان يكون نظره مولدا له فاما اذا وقع في شبهة فقد يكون ما يعتقد المرء انها دلالة فما يقع
عنده من الجهل لا يكون متولدا عن النظر واما اذا لم يعتقده دلالة بان سبق له العلم بانها
شبهة فقد يجوز ان يكون نظره ليكشف له الوجه الذي منه صارت شبهة او ليكشف
له بطلانها وعلى كلا الوجهين يجوز ان يحصل العلم له عن النظر فاذا تقرر ذلك قلنا متى
كان النظر لا يراد لعينه وانما يراد لغيره وكان الذي يلزم العاقل في باب الله بان يكون هو ان
يحصل عالما فسبيل نظره ان يقع في الادلة فان النظر اذا وقع لا في الادلة لم يورث العلم

باب في حقيقة العلم اعلم ان الذي يثبت من احكام العلم يرجع الى اوصاف
كثيرة نحو كونه اعتقادا او حادثا وحالا الى ما اشبه وكذلك ففي ان يكون معتقده على ما
هو به اذا كان حاله معتقدا لكنه قد يجوز في العلم ان لا يكون لمعلوم نحو العلم بان لا ثاني مع الله
تعالى ولكنه اذا كان له معتقد فسبيله ان يكون معتقده على ما هو به ولا بد مع ذلك من ان
يسكن النفس اليه لينفصل عن التقليد الا ترى انه قد يعتقد الشيء على ما هو به تقليدا ولا يكون
علما فثبت انه لا بد من انتظام هذه الاوصاف حتى يكون علما لكنا اذا اردنا تحديده فالاولى
ان نورد ما ينفصل عن غيره ونبين ما عداه لان التحديد انما يراد لذلك ولهذا اقتصر في الكتاب
في حد العلم على انه ما يقتضي سكون النفس وطمانينة القلب وانما اكد بذكر الطمانينة لانه اراد

به غير ما أراده بسكون النفس فالأولى هو الاقتصار على الأول وإنما نعني بسكون النفس ما يجده
الإنسان من حاله من التفرقة بين ما يحصل له من الاعتقاد عند المشاهدة وبين ما يحصل له على غير
هذا الطريق ولهذا جعلنا المراد بسكون النفس بعده عن التجويز إذا رام غيره أن يشككه
ولا شيء من الاعتقادات يخرجه التشكيك إلا أن يكون على هذا السبيل ولا يقدح فيه أن
يقال قد يجهل المرء الظن وليس بمقتضٍ لسكون النفس لأنا إنما أوجبنا ذلك فيما هو من قبيل الاعتقاد
والظن نوع غير الاعتقاد **فإن قيل** فلا جعلتموه من قبيل الاعتقاد فما دليلكم عليه
وقد خالف أبو الهذيل وجعله نوعاً سوى الاعتقاد **قيل له** لو كانا جنسين مختلفين ولا
علقة بينهما لصح انفصال أحدهما في الوجود عن صاحبه وهذا يقتضي صحة أن يعلم الحي الشيء
وهو غير معتقد له بأن تسكن النفس إليه أو يعتقده مع سكون النفس من دون أن يكون عالماً فلما تعذر
انفصال أحدهما عن الآخر دل على أن الجنس جنس واحد كما نقوله في السكون والحركة إنهما من
جنس الأكوان وكما نقوله في المحبة والمشيئة إنهما من جنس الإرادة **فإن قيل** إن الفصل بينهما
أن القديم تعالى عالم وليس هناك اعتقاد ولا يصح وصفه بسكون النفس **قيل له** إنما أوجبنا
فيما هو علم أن يكون اعتقاداً وفي العالم بالعلم أن يكون معتقداً ساكن النفس فأما العالم لذاته
فلا يجب هذا الحكم فيه فصار هذا الوصف وهو قولنا في العالم إنه معتقد مما يتبع المعنى الذي
هو علم فمن ليس بعالم بعلم لم يجب ذلك فيه وبهذا يبطل قول من يقول هلا سميتموه تعالى
معتقداً كما سميتموه عالماً لأن الأصل في هذا اللفظ هو مجاز في العلم تشبيهاً له بعقد الحبل
فلما كان العالم منا في حكم من عقد قلبه على شيء صح أن يوصف بهذا الوصف ومتى كان إجراء هذا
الاسم على أحدنا مجازاً لم يجز إجراؤه على الله تعالى فصار سمة له ذلك يجري مجرى العالمين
منا دون القديم ومنزلته تسميتنا الواحد منا بأنه عاقل وفقيه إلى غير ذلك مما لا يجوز
مساواة القديم تعالى إيانا بالتسمية **فإن قيل** فما قولكم فيما يتصل بالمعنى **قيل له** لا بد
من أن يكون القديم على مثل صفة الواحد منا بكونه معتقداً للشيء ساكن النفس إليه لتتميز

حالته عن حالة من ليس بعالم ولو خلا اختصاصه بهذا الحكم لما أوجب أن يصح الفعل المحكم
منه فهذا ما يتصل بالمعنى وما تقدم باللفظة **فإن قال** فبماذا تعرف سكون النفس **قيل له**
إن أقرب ما يقال أن يقسم القول فيه فيقال إذا كان العلم ضرورياً فسكون النفس يصح أن يستدرك
باضطرار لما يجده أحدنا من الفصل المعقول في المشاهدات وغيرها **وأما** إذا كان
العلم مكتسباً فالأولى في ذلك أن نعرف بضرب من التأمل وهو امتناع التشكيك فيه أو بأن
طريقه من الجلاء والثقة على ما قاله أبو علي ولا بد من ذلك لأنا إن ادعينا سكون النفس ضرورة
فيما نعرفه اكتساباً أدى إلى أن يزيد علمنا بالحكم الشيء في الجلاء والظهور على علمنا بأصله وهذا لا يجوز
فأما إذا أردنا أن نعرف الغير في اعتقاد قد اعتقدناه أنه علم فليس إلا أن نبين له سلامة الطريق
من الشقاق و[illegible] بأن يقع الكلام في أعيان الطرق والأدلة **وقد أثبتنا** فيما به يعلم في
المكتسب من المعارف إنما على وجهين فإذا كان قد عرف فيما يعلمه باضطرار أن التفرقة
بينه وبين غيره إنما ثبتت من حيث كان ما حصل له علماً ثم وجد مثل تلك التفرقة فيما يعرفه باكتساب
فحقه أن يقضي على هذا الاعتقاد بأنه علم لأن ذلك هو ما يشتركان فيه في الحد والحقيقة والأمارة التي
بها يتميز العلم في الجملة عما ليس بعلم فهذه طريقة القول في هذا الباب وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً تم بيان ما به العلم علم

الثاني والعشرون من المجموع في المحيط

للقاضي القضاة عماد الدين عبد الجبار بن أحمد

فهو مجموع الشيخ العالم

أبي محمد الحسن بن أحمد بن متويه رحمهما الله جميعاً

بسم الله الرحمن الرحيم

باب في بيان ما له يختص العلم بكونه علماً وأنه إنما لم يجز أن يكون إنما صار علماً

لجنسه ولا لحدوثه ولا لكونه حالاً الى ما اشبه ذلك من الاوصاف لعلمنا بان التقليد وغيره قد
يشارك العلم في هذه الاوصاف ولان الجميع من قبيل الاعتقاد فلو كان انما علم لكونه اعتقاداً لم
يشاركه غيره في كونه اعتقاداً مع مخالفته في هذا الحكم ولقامت منزلته منزلة السواد
الذي لما اختص بكونه سواداً لم يشاركه في هذا الحكم البياض وغيره من الاعراض المخالفة له فصار
التمييز بين الذوات قد يدرك لما يرجع الى اجناسها وقد يقع باقتران معان سوى الجنس دون
بعض كما نقوله في فصلنا بين الاسود والابيض لان الاجسام متجانسة ولكن الفرق بينهما بين الجسمين
فيما اختص به احدهما من المعنى الذي يخالف صاحبه وهذا الوجه ايضا لا يصح ان يكون سببا لتمييز
العلم عما ليس بعلم لانه انما يستحق الموصوف الاحكام والصفات للمعاني اذا لم تكن من قبيل الاعراض
والعلم عرض من الاعراض فلا يصح ان يكون مفارقته لغيره بمعنى من المعاني وليس يصح ايضا
ان يفارق العلم غيره بما يرجع الى الفاعل لانه اوجب ذلك في الفاعل ان يصح منه ان يوقع
الاعتقاد علما بدلا من كونه جهلا وجهلا بدلا من كونه علما مع نظره في الدليل وعلمه به على
الوجه الذي يدل فاذا بطل كل ما ذكرناه لم يبق الا ان يكون الفصل بين العلم وغيره يرجع الى
وقوعه على وجه مخصوص ولمكان هذا الوجه يستحق هذا الحكم فيجري مجرى الخبر انه انما صح
لوقوعه على وجه فاذا وقع على ذلك الوجه ثبت له هذا الحكم نحو كونه ظلماً وعبثاً وما اشبه
ذلك وقد بان انه لما لم يكن العلم متميزاً عما ليس بعلم لما يرجع الى الجنس صح اشتباه الحال
فيه فيعتقد بعضهم فيما ليس بعلم انه علم نحو الجهل وغيره ويعتقد بعضهم فيما هو علم
انه ليس بعلم كما يحكى عن السوفسطائية وغيرهم وانما يعرض هذا الاشتباه للجهل بالوجه

وترك النظر والتأمل في احكام الذوات وما يجب لكل واحد منها **فان قيل** فقد قلتم
انما يصير علما لوقوعه على وجه مخصوص فما حال ذلك الوجه **قيل** له انه لا يخرج عن اقسام
احدها ان يكون من فعل العالم بالمعتقد وعلى ذلك يصير الاعتقادات التي ... ونحوه علوما
لا نهاية لها تقع من قبله تعالى وهو تعالى عالم بمعتقداتها ويتبع ذلك ما يقع منا لعادة ونحوه
بعينه فقد يكون لحصول وجه عن نظر صحيح في دليل قد عرفه الناظر على الوجه الذي
يدل ولما كان عن ترك النظر كما يفعله المنبه من قد تذكر ما كان قد تقدم له
النظر والاستدلال فاذا اراد عند ذلك العلم بعض الوجوه لم يرد اعوده فان الذي يفعله
من الاعتقاد يصير علما لانه قد وقع من فعل الذاكر لما كان منه من النظر والاستدلال دون
ان يحتاج الى نظر مجدد والا لم يراد لا يعود علما به في ثاني الحال بل لا بد من ان يمضي عليه من
الوقت مثل ما كان قد مضى عليه في الاول لاجل الانظار بين بعضها على بعض وربما الحق به ذكر
النظر والاستدلال وجها آخر وهو ان يقع من فعل العالم بالدليل وان كان هذا الوجه ليس بالقوي لانه
ان كان انما يقتصر في هذا الوجه على علمه بالوجه الذي منه صار الدليل دليلا وان لم يعلمه دليلا
فهذا لا بد من ان يتكلف نظرا واستدلالا الا ترى انا اذا اجعلنا العلم انه ... يصح منه الفعل مع
تعذره على غيره لم يستطع العلم انه متى كان ذلك فلا بد من مفارقة احدهما لصاحبه
بوجه راجع الى هذه الجملة لم يحصل عالما بانه قادر وان كان بهذا الوجه ان يعلم في الدليل انه دليل
فيفعل اعتقادا للمدلول ويصير هذا الاعتقاد علما من هذه الجهة فمعلوم انه انما يصير عالما
بان الدليل دليل بعد ان يقع له العلم بالمدلول ثم يعلم انه لو لم يكن ما نظر فيه دليلا لما كان يقع
له العلم بالمدلول فيجب اذا لا يصح هذا الوجه والذي يصح بما يلحق من هذا القبيل هو انا نعلم امرا
من الامور فيزول عنه هذا العلم بعض الاسباب ثم يذكر حاله في كونه من قبيل ذلك المعلوم
يصير علما لكونه من فعل من تذكر العلم كما صار ما تقدم علما لانه من فعل متذكر النظر والاستدلال

ومن جملة الوجوه التي يصير بها الاعتقاد علما هو ان يتقدم له علم على طريق الجملة
بان الموصوف اذا اختص بصفة اختص بصفة اخرى او بحكم اخر فاذا علم في بعض الاشيا انه
بالصفة الاولى فاذا ابانه على الحكم الثاني صار الاعتقاد الذي يتناول اثباته كذلك
علما لتقدم تلك الجملة عنده وهذا نحو علمه بان كل ما كان ظلما فهو قبيح فاذا علم في شي
من الاشيا انه ظلم عرف قبحه بعلم اخر والوجه الذي منه صار علما تقدم ما تقدم من العلوم
فعلى احد هذه الوجوه يصير الاعتقاد علما ويقتضي سكون النفس وليس لما عداها معتبر
ويصير انضمام احد هذه الوجوه الى الاعتقاد كانضمام الارادة الى القول المخصوص حتى يصير
لاجلها خبرا على ما مضى في باب الارادة

باب في بيان قول المخالفين في اثبات العلم علما

انه لما كان للعلم الحظ الذي ذكرناه من توقف التكليف عليه
فيما يتصل بالاعتقادات بل في توقف كمال العقل عليه وكان فيما حكي من المقالات
ان قوما من الناس منعوا من ثبوت هذا المعنى كما حكي عن السوفسطائية في العلم بالمدركات
وحكي عن السمنية في العلم بمخبر الاخبار من انه لا حقيقة لشي من ذلك وان طريقه الظنون والحسبان
وجب ايضا ان نبين القول في هذا الباب ونبين ايضا ما حكي من اصحاب العنود لانهم يزعمون ان
حقائق هذه الامور وان كل شي يعتقده المرء فهو على ما يعتقده ومذهبهم في حكم التبعيض
لمذهب الاولين ونبين ايضا ما دخل في هذا الباب الكلام على من يزعم ان العلم ليس الا الضروري وان ما
يحصل عند النظر والتامل والاستدلال ليس بعلم وكذلك يدخل فيه الكلام على من يقول انه
لا فصل بين الحاصل عن النظر في الشبهة او النظر في الدلالة وهم القايلون بتكافؤ الادلة والاصل
في هذا الباب ان المنكر للمعلوم من جملة اما ان يقول انه ليس على ثقة وسكون فيما شاهده او فيما
اخبر عنه بطريق متواتر ولا احد من هذه الفرقة التي يقولونها في سكون النفس والفصل
بين المشاهدات وبين غيرها فهم كاذبون على انفسهم مكابرون فيما جحدوه وليس ههنا عدد يخبرون عنهم هذا الموضع

فيزيلونه وهم بحيث لا يجوز عليهم الغلط فكيف يبكت ذلك وما يجري عليه حالهم من تصرفهم
سطل ذلك لانا نجدهم يحترزون من الوقوع في الآبار وغيرها من وجوه المضار ويبادرون
الى تحصيل المنافع واللذات وغيرها ولا يعترضهم شك حتى لا يختلف هذه العادة والطريقة
فيهم فلو لم يكونوا على ثقة من ذلك لصح الاختلاف الذي ذكرناه وهذا الباب من الامثلة يكثر
وكذا القول فيما يتكلم به من نفي العلم بمخبر الاخبار فاما ان كان يزعم ان الذي حصل
له من الاعتقاد في هذه الابواب هو راجع الى الظن وان ما ذكرناه قد بينت في احكام الظن يختلف
مواقعه ومنازله في القوة والضعف فهذا الخلاف يدور على وجهين احدهما من جهة المعنى والاخر
من جهة العبارة فاذا اراد ان يسمي ذلك ظنا مع ثبوت الحكم الذي بيناه فابطاله هو من طريق
اللغة وان كان يزعم ان هذا الحكم يثبت للظن ادبناه انه لا بد من مفارقة بين العلم والظن
وقوله يؤدي الى التباين احدهما به باحبه فلا بد اذا كان مقرا بشي من العلوم ان يثبت له من
الحكم ما لا يثبته للظنون فيحتاج عند ذلك الى الحاق ما يعتقده ظنا بما هو من باب العلوم
وعلى هذه الطريقة يكلم من زعم انه ليس في العلم الا ما كان ضروريا لانا نبين له ان الضروري انما كان
علما لوجه وقد حصل في المكتسب وهو اقتضاوها ما يفيد سكون النفس ونحو ذلك هو الكلام على
من سوى بين الشبهة والدلالة وجعل الحاصل عندهما بمنزلة واحدة لانا نقول اذا كان الحاصل
عند احد النظرين موجبا لسكون النفس ولا يرد عليه ما يفسده ويبطل طريقه فيجب ان يكون ذلك
غير ما لا يفيد هذا الحكم وهو تعرض الفساد والبطلان الا ان يكون خلافه في التسمية وبعد من
الوجوه كلها قول من زعم ان اعتقاد زيد في النبي انه محق كاعتقاد من يعتقد انه خارص لانا نعلم
ضرورة ان احد هذين الاعتقادين في هذا الباب وما شابهه لا بد من كونه جهلا فكيف يصح ان
يقضي بكونهما صحيحين وسبيل ذلك سبيل من صوب المختلفين في المذاهب المتصلة باصول
الدين مع علمنا انه لا بد من ان يكون احد اعتقادي من يعتقد ان الله تعالى مرئي وانه ليس بمرئي
لا بد من كونه جهلا فكذا الكلام في مقالة اصحاب العنود ه

باب في بيان طرق العلم

فصل اعلم انا لما بينا اثبات العلم علماً والفصل بينه وبين ما عداه والوجه الذي منه
يصير العلم كذلك وكان قد تقرر ان لها طرقاً فالعلوم ما يتوصل اليها وجاز ان يبين القول
فيها لتتم معرفة احكام العلم وربما كان الطريق الى العلم امراً منفصلاً عنه وربما كان
العلم طريقاً لعلم آخر على ما سنذكره في العلم بقبح الظلم والعلم بقبحه بعينه انه ظلم
والمقصود بالباب هو العلوم التي لها طرق واسباب من غير قبيل العلوم وربما كان في العلوم
الضرورية ما يسمى بداية العقول فنستغني عن طريق فاما الذي له طريق من العلوم فعلى
وجهين احدهما ان يكون الطريق فيه موجباً او كالموجب والثاني يجري على العادة ثم قد تختلف
وقد تستمر فالاول كالعلم بالمشاهد انه مع زوال اللبس لان العاقل لا يجوز ان يدرك ما هذا سبيله
التي يقع له العلم به وعلى ذلك لم يصح ان يستوي عنده شيئان في هذا الطريق فيحصل له العلم
باحدهما دون الآخر وانما جعل الادراك طريقاً للعلم اذا حصل من العاقل دون من هو ناقص
العقل فلهذا نجوز من المجنون ومن يجري مجراه ان يدرك الشيء ولا لبس ولا يعلمه فاما ما الطريق
فيه موجباً وقد تستمر العادة في بعضه كالعلم بمخبر الاخبار وقد تختلف العادة فيه كالعلم
بالمحفوظات والصناعات وقد اضاف الى هذين الوجهين وجهاً ما كان واجباً او بالعادة وجهاً
ثالثاً وهو العلم باحكام الافعال على ما نقوله في العلم باصول المقبحات والمحسنات والواجبات
ايضاً وذلك لان الطريق الى هذا العلم هو علمه بذات الفاعل وتصرفه ووقوفه على قصده ودواعيه
ويقف ايضاً على علمه بكثير من المدركات نحو الالم واللذة لان الظلم والاحسان وغيرهما يقف على ذلك
فصار كل علم يستفاد من طريق فطريقه لا يعدو احد هذه الوجوه وهذا اذا كان من باب الضروريات
فان كان من باب ما يكتسب ويستدل عليه امكن ان يجعل الوجوه التي لاجلها يصير الاعتقاد من فعلنا
علماً طرقاً لها نحو النظر وتذكر النظر وما اشبههما ثم تترتب هذه العلوم ويتقدم بعضها
على بعض في الحصول والرتبة وفي الضعف والقوة فجعل اولها العلم بالمدركات وعلق على
هذا العلم العلوم الاخر التي تعد في كمال العقل وجعل آخر هذه العلوم العلم باحكام الافعال

وما يستحق بها على طريق الجملة وقد جعل اوائل هذه العلوم واعلاها رتبة في الجلاء والظهور
العلم بما يجده المرء من نفسه من الاحوال التي هو عليها وذلك انما يجب ما دامت الحال ظاهرة فيما هو
عليه من الصفات فاما اذا عرض هناك اشتباه فقد يجوز ان لا يدريه من نفسه ثم جعل العلم
بالمدركات تالياً لهذا العلم الا ان الذي اجازه رحمه الله فيه هو ما قدمناه وتبين ان هذا العلم ٥
مما يستند الى طريق هو الادراك ولن يكون الادراك طريقاً الا اذا كان المدرك عاقلاً على ما قدمنا
فان لم يكن عاقلاً فربما حصل له العلم وربما لم يحصل فيجعل من باب العادات دون الاحوال الواجبة
وانما جعله طريقاً للعلم بالمدركات في العقلاء مع زوال اللبس فاما عند اعتراض شبهة او ضرب
من ضروب اللبس فلا يجب ان يعلمه العاقل كما لم يجب فيما يجده من نفسه مع الضعف ان يحصل عالماً
به الا بعد زوال الاشتباه **فان قيل** فاذا جعلتم العلم بالمدركات من كمال العقل فكيف يصح ان
تقولوا ان الادراك انما يكون طريقاً للعلم في العاقل ولن يكون عاقلاً الا مع علمه بما يدركه وهل هذا
الا بمنزلة ان يجعل الشيء شرطاً في نفسه فاذا لم يصح ذلك بطل ما قلتم **قيل له** الغرض بما ذكرنا
معلوم وذلك انا نقول ان هذا الادراك اذا حصل والمدرك قد تكاملت فيه العلوم التي تعد
من كمال العقل سوى علمه بهذا المدرك فلا بد له من ان يحصل له عند هذا الادراك العلم بما يدركه
لمفارقة حاله حال من لم يجتمع فيه هذه العلوم ولانه اذا كان بهذه الصفة لم يجب فيما يدركه
ولا لبس ان يعلمه فيسقط ما سال عنه وسنبين ان الادراك في سائر الحواس هو طريق للعلم بالمدركات
التي يدرك بها ثم هذا الادراك يتناول من جهة العين الاجسام ثم الالوان ثم يتناول كثيراً من الاعراض
بالحواس الاخر وعند ما يدرك العاقل المدركات يعلم وجودها على ان يكون الادراك يتناول
المدرك من حيث الوجود ولكنه يعلم وجودها على وجه التبع للعلم بالصفة التي بها يتميز السواد
من غيره ويتبع علمه بالمدركات علمه بكثير من احواله التي تختلف عليه وتتعاقب كنحو تفرقته
بين كونه متحركاً وبين كونه ساكناً وليس الغرض بذلك ادراكه للحركة
او السكون وانما الغرض انه قد يفصل بين حالة الجسم في كونه متحركاً او ساكناً وذلك انه بنا

مما يجب اجتماع ... بل لا بد لاحوال والاوقات لانفصال كثير من المواضع بين ان يكون الجسم متحركا
او ساكنا وهكذا القول في الاجتماع والافتراق ولولا علم المكلف ضرورة بهذه المغايرة فانه لما امكنه
ان يستدل على اثبات الاعراض ولا بد من علمه بها فان عليه تكليفا في العلم بها ويتبع هذه الجملة
ان نعلم في الجسم الذي نشاهده انه لا يصح والوقت واحد ان يكون في مكانين وذلك ايضا يتبع ادراكه
له وان كان لا بد من ضرب من الاعتبار في ذلك ونحو هذا هو العلم بانه لا يجوز منه ان يجمع بين جسمين
في مكان واحد ثم نعلم ما يتصل بالقسمة المترددة بين النفي والاثبات مثل علمه بان الموجود اما ان
يكون لوجوده اول او لا اول لوجوده وهكذا في كل صفتين سبيلهما ما ذكرناه حتى نعلم انه اما
ان يكون على هذه الصفة او لا يكون عليها وانه من المحال ان يكون عليها وان لم يكون عليها ويتبع هذه
الجملة علمه فيمن يدركه ويدرك كلامه ويشاهد افعاله ما يتصل بمقاصده ودواعيه
فيكون ذلك علما بتعلق الفعل بفاعله ومتى علم تعلق الفعل به امكنه من بعد ان يعلم في بعض ما
يفعله انه من الحكم جلة في الغير فيكون ذلك علما باحكام الافعال وهو الذي يقول ان
العلم باصول المقبحات والمحسنات والواجبات ضروري وهو اخر ما يكمل به العقل على الصحيح من المذهب
ثم بين ان المكلف ان كان لم يكلف الا النظر والمعارف وما يتصل بالعقليات فما عددناه من
العلوم كاف فيه وهو الذي يعبر عنه بكمال العقل وان كلف مع ذلك الشرعيات فلا بد
من ان يحصل له العلم بمخبر الاخبار وطريق ذلك هو تواتر الخبر على سمعه على الشروط التي
نذكرها في باب الاخبار وانما افردنا هذا الوجه عن جملة ما عددناه اولا لان الذي نختاره هو ان العلم
بمخبر الاخبار ليس بعد في جملة كمال العقل وانه انما يجب حصوله الان لما يتصل بتكليف الشرع
والفرق بين ان يعد العلم في كمال العقل وبين ان يقال لا بد من حصوله لضرب من التكاليف وقد
كان يجوز ان لا يكلف المرء الظاهر لانه اذا جعل من كمال العقل فسواء كلف هذا التكليف او لم
يكلف فلا بد من ان يحصل واذا لم يجعل من كمال العقل جاز ان لا يحصله الا عند توجه التكليف
عليه وما يجري مجرى العلم بمخبر الاخبار هو العلم بكثير من المحفوظات اذا كان عليه تكليف
في باب الحفظ وهذا ايضا متصل بالشرع فلهذا لا بد من حصوله الا ان للعاقل على بعض الوجوه فهذا الذي

ي

باب في صفة النظر المولد

القول في العلوم الضرورية

الى العلم وحكمه لعلمنا ان الذي يحتاج اليه النظر ليصح وجوده اصلا هو ما
ذكره من التجويز والشك وهذا الباب هو في الشرط الذي معه يولد النظر العلم وكان الذي
احتاج ان نتكلم في تمييز هذه الشروط من غيرها ان النظر قد يكون له حالة لا يولد فيها العلم بان
يقع في شبهة او في دليل لم يتعلمه الناظر على الوجه الذي يدل وله حالة اخرى يولد العلم وذلك
لا يكون الا بان يقع في دليل قد علمه الناظر على الوجه الذي يدل مثل ان نعلم صحة الفعل من زيد
وتعذره على عمرو مع ديننا ويهما في سائر الاوصاف فلان ذلك هو العلم بالدليل على الوجه الذي يدل
فاذا نظر في ذلك امكنه ان يعرف مفارقته له بصفة من الصفات فاذا لم يعلم صحة
الفعل منه ولا تعذره على غيره بل كان مجوزا لذلك ومجوزا لاستوائهما في جميع الصفات
لم يصح ان يكون قاطعا عالما بمفارقة بينهما بصفة من الصفات فلهذا وجب ان يكون الناظر عالما
بالدليل على الوجه الذي يدل والحال في الادلة السمعية والعقلية على سواء في ذلك ولهذا لا يصح
ممن لا يعرف الوجه الذي منه يدل كلامه تعالى او كلام رسوله عليه السلام على الاحكام ان يستدل
عليها بالقران او بالسنة على ما ذكر في اصول الفقه وعلى هذه الطريقة قلنا لمن خالفنا في العدل
انكم اذا لم تصفوا بهذا الفعل الى بيده ولم تعلقوا حدوثه به لم يتات لكم ان تعرفوه قادرا
ولا عالما وهذا القدر كاف في صحة توليد نظره للعلم فاما ان يعلم فيما قد نظر فيه انه دليل
فلا يصح ان يجعل شرطا في توليد نظره للعلم لان علمه بان المنظور فيه دليل انما يصح بعد
وقوع العلم له بالمدلول فيعلم ان ما كان ينظر فيه كان دليلا اذ لولا كونه دليلا لما وقع العلم
بالمدلول عند نظره فيه وقد اضاف الى ما قدمناه من الشروط ان يكون الناظر غير عالم بالمدلول
وهذا الشرط ليس يحتاج اليه في صحة توليد النظر للعلم بل بان يجعل شرطا في صحة وجود النظر
اولى لانه متى كان عالما بما يطلبه بالنظر في الدليل او قاطعا على ذلك من غير طريق العلم لم
يصح وجود النظر اصلا فضلا عن ايجابه للعلم فاما ان قيل هلا جاز ان يكون من جملة الشروط

التي يذكر في الحجاب لنظر العلم ان لا يكون هناك شبهة فاما ان كان الناظر قد دخلت عليه
شبهة امتنع في نظره ان يولد العلم كما يمتنع ان يولد نظره العلم اذا لم يكن عالما بالدليل على
الوجه الذي يدل فلما اوجب ان يكون ذلك شرطا يوجب ان يكون فقد الشبهة شرطا فالجواب
عنه ان وجود الشبهة مما يختار عنده الجهل والنظر اذا حصل على الوجه الذي يتناوله اوجب
العلم بوجوه احرى من وجود ما يقع عنده الجهل اختيارا هذا اذا كان ابتداء بل سلمنا وما حصل
عن النظر العلم فاما ان كان يشك بعد وجود العلم بالمدلول فحال الشبهة لا يخلو من ان اما ان
يكون قادحا فعلمه بالمدلول مع هذه الشبهة لا يسلم وان لم يكن قادحا فلا تأثير لها في العلم
الحاصل ⁂ ثم تكلم في حكم النظر وما ينقسم اليه من واجب وغير واجب وليس لوجوبه
الا وجه واحد وهو ان يخاف من تركه ضررا وليس الغرض بالترك ها هنا الا ان لا
يفعله فقط دون ان يريد به فعل ضد له لان النظر في التحقيق لا ضد له فضلا عن ان يكون
له ترك فاذا اقتضى بعض الانظار دفع الضرر المعلوم او المظنون فقد صار من قبيل
الواجب لما قد تقرر ان دفع الضرر عن النفس بما يسعف عنه واجب على الوجهين اللذين ذكرناهما وليس هاهنا
وجه اخر يمكن الاشارة اليه يقتضي وجوب النظر سوى ما ذكرناه لان وجوه الواجبات معروفة
محصورة وكلها منتفية عن النظر الا ما ذكرناه فاذا خرج النظر عن هذه الطريقة زال عنه
الوجوب وقد اختلف شيوخنا في حسنه اجمع فقال ابو هاشم يحسن على كل حال وكذلك
قوله في العلم وجعل العلة في هذا الباب ان النظر هو تبيين لكشف الامور الملتبسة وما هذا
حاله لا بد من ان يحسن ويجري مجرى المنافع الخالصة واما العلم فانه مما يقع الاستراحة اليه
فيصير كأنه يبطل ذلك شبهه بالجنسه من حيث يتضمن هذا الضرب من النفع سوا كان
هذا النظر في امور الدين مما يلزم او كان نظرا في امور الدنيا نحو الامارات التي يغلب على الظن
عندها او كان نظرا في الشبه ليعرف وجه كونها شبهة لانه ان كانت شبهة قادحة فالنظر
فيها واجب وان كانت غير قادحة حسن النظر فيها لان به ينكشف حالها هذا الذي قاله
ابو هاشم فاما ابو علي فانه يرى ان النظر يقبح اذا قصد به وجه قبيح وقد يقبح اذا كان

فيه مفسدة دينية وكذا قوله في العلم الذي يخرج من باب الوجوب لانه يقول قد يحسن اذا عري
من وجوه القبح وقد يقبح اذا قصد به وجه قبيح او كان ذا مفسدة والاول من الوجهين لا يصح لانه ان لم
يكن قبيحا لم يصر قبيحا بالقصد وانما يقبح هذا القصد فقط كما يقال في رد الوديعة اذا قصد به
الخديعة ⁂ فاما الوجه الثاني فصحيح لانه لا يمتنع ان يكون في بعض ما يفعله من الانظار مفسدة
دينية وان كان لا بد من ان يبين الله تعالى للمكلف ليتحرز منه اذ ليس في العقل ما يقتضي في بعض
الانظار انه مفسدة في الدين وليس يصح ان يجعل الضرر الذي يقتضي قبحه ما يرجع الى الدنيا
وذلك لانه لا يتصور فيه مثل هذا الضرر الا ترى ان احدنا لو هدده غيره بالقتل وغيره
ان نظر في شيء من الاشياء لكان يتأتى له النظر من دون معرفة المهدد له وانما غايته امره ان يخبر
عن نفسه انه لم ينظر فيجب ان كان قبيحا لاجل ضرر ان يرجع ذلك الى مضار الدين وهكذى الحال فيما
يكتسبه من العلوم وقد يصح ان يكون في مقدوره تعالى ما لو فعله من العلوم لكان [illegible]
مثل ان يخلق في احدنا العلم بمثل نظم القران لكنه تعالى لا يفعله ولا يمكن ان يقال ان قبح النظر والعلم
قد يكون لاجل العبث فقد يكون لغيره وذلك لانهما لا يرادان لم ينتفع بهما وقد بينا ان النظر فيه
كشف الملتبس من الامور وان العلم يقع الاستراحة اليه فبطل ان يكون هناك ما يقبح الا
لما ذكرناه من العلة ثم ذكر ان العلم بان النظر كان واقعا في الدليل دون غيره انما يحصل بعد حصول
العلم بالمدلول وقد تقدم ذكره وفي كلام شيوخنا اختلاف في ان العلم بان الدليل دليل على ماذا
فمنهم من يقول هو علم بمدلوله كما ان العلم بان الخبر صدق علم بان مخبره على ما هو به وفيهم
من يقول بل هو علم باختصاص هذا الدليل بحكم معلوم من جهته مما اذا وقع النظر فيه
اورث العلم بالمدلول ولاجل هذا يصح النظر في دليل بعد دليل وليس الحال في هذا والعلم والحال
هذه بل هو ما ذكرناه اخرا هو الصحيح وليس لاحد ان يقول فاذا لم يعلم الناظر فيما نظر
فيه انه دليل فكيف يلزمه النظر فيه لان وجه وجوب النظر ما تقدم ذكره من ثبوت الخوف
من تركه فسواء علمه دليلا او لم يعلمه فلا يختلف الحال في الوجوب الذي ذكرناه وقد يجري في ه

كلام مشروحًا أن النظر كله صحيح ولا يقع فيه فاسد وهذا لا بد فيه من تفصيل
فإن كان غرض من يقول ذلك أنه لا شيء من النظر يولد اعتقادًا فاسدًا فهو عام في باب المتولدات
فتبين أن النظر لا يوجب الجهل على طريق التوليد وإن كان غرض المطلق هذا اللفظ أن
النظر كله مولد للعلم فينبغي أن يقال ذلك في نظر مخصوص وهو ما يقع في الدليل وقد عرفه
الناظر على الوجه الذي يدل وقد يصح أن يقال في النظر إنه صحيح ويراد به أن يقع في شيء من
أمارات الشرع أو أحوال الدنيا فإنه والحال هذه يوصف بالصحة وإن لم يكن هناك إيجاب فأما
إن أريد به حسن الكل فقد مضى ذكره ثم بين أن النظر هو من جملة الأفعال المقدورة للعباد
ليصح أن يبني عليه فروع هذا الباب من دخوله تحت التكليف وكونه مولدًا للعلم إلى ما
أشبه ذلك والطريق الذي به يعلم كونه مقدورًا إنما هو مثل الطريق الذي به يعلم أن الحركات
والاعتمادات وغيرها مقدورة لنا لأن أمارة الكل وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا مع
السلامة وانتفاؤها بحسب كراهتنا وصوارفنا مع السلامة فيجب أن يكون مقدورًا
للعباد لأن هذه هي العلامة الفاصلة بين الأمرين وليس ينافي أن يستدل على أن النظر مقدور
لنا بحسن الأمر والنهي إذا كنا إنما نعلم بذلك من يقع منه حسن الأمر والنهي به فإن سلم دخوله تحت
التكليف أمكننا أن نستدل عليه بهذه الطريقة وقد يصح أن يبنى الكلام في أن النظر مقدور
لنا على أن العلم الذي هو مسبب عنه مقدور لنا مع العلم بأن فاعل السبب هو فاعل المسبب فإذا
أردنا أن ندل على أن العلم مقدور لنا فقد يصح أيضًا أن يذكر فيه وقوعه عن النظر والعائد على السبب
فالعائد على المسبب تارة يبني الكلام في القول في النظر على القول في العلم وتارة يعكس ذلك هذا إذا
كان العلم واقعًا عن النظر فإن كان حاصلًا عند تذكر النظر أمكن أن يستدل عليه بوقوعه بحسب
الدواعي والذي يدعوه إلى فعل العلم إذا استمر قد تم هو ذكره للنظر والاستدلال فيجري والحال
هذه مجرى سائر المقدورات فقد يصح أن يقال إن الجهل مقدور للعباد لأنه قد يقع في العالم جهالات

كثيرة وهي محكوم لها بالقبح والقديم تعالى منزه عن فعل القبيح فلا بد من أن يقال إنه من جهة
العباد ومتى كان العلم مضادًا للجهل فلا بد إذا قدر القادر على أحدهما أن يقدر على الآخر
وقد يجوز أن يكون الدليل على قدرة العباد على العلم قدرتهم على جنس الاعتقاد والعلم هو
اعتقاد واقع على وجه والقادر إذا قدر على الشيء قدر على إيقاعه على الوجه الذي يكون
عليه بالفاعل وأحواله فيجب قدرة العبد على العلم ثم إذا أردنا أن ندل على كون الاعتقاد في الجنس
مقدورًا لنا أمكن أن نرجع إلى مثل ما قلناه في قدرتنا على الجهل لأن التقليد يقع من العباد وقد يصح
أيضًا أن يكون الطريق إلى قدرته على الاعتقاد وقوعه بحسب دواعيه وقصوده وقد يصح
أيضًا أن يكون المرجع إلى قدرتنا على العلم قدرتنا على الظن لأنه ضد له فهذه المسالك الذي بيناه
في الجملة وإن قيل إذا ... معنى وكان العبد قادرًا عليه وهو ضد للعلم فيجب قدرته على العلم أيضًا

باب في أن النظر يوجب المعرفة ويولدها العقد

يقول إن النظر يوجب المعرفة ويولدها أن عند حصوله وتكامل الشروط وزوال الموانع يحصل
العلم بالمدلول على طريقة واحدة كما يقال مثله في الأسباب والمسببات وللنظر حكم يختص به من بين
سائر الأسباب وذلك أن الأسباب أجمع متفقة في حصول المسبب عندها فقط وليس لشيء منها تأثير
في وقوع المسبب لمكان سببه على وجه مخصوص وحكم زائد على الحدوث إلا النظر فإنه يؤثر في
وجود الاعتقاد وفي الحكم الزائد وهو كونه علمًا فإن قيل فإذا أثبتم قد فرقتم من قبل النظر
الصحيح بأنه ما يولد العلم فتوقف علمه بصحة النظر على علمه بما ذكرتم أمرًا له **فقيل له** قد
يصح للعالم الذي قد اعتاد النظر والاستدلال وحصل عنده ما يسكن النفس على طريقة واحدة
أن يعرف على الجملة أن كل نظر حسن منه أو وجب عليه يحكمه هذا الحكم فأما إذا كان الكلام في نظر
بعينه فلا بد من ضرب من التقييد ويقال إنه يعلم أن هذا النظر إذا أدى إلى شيء فليس يؤدي
إلى قبيح وجهل والعلم يكون واجبًا عليه ويكون ذلك علمًا في هذا النظر المعين أنه يؤدي إلى العلم على الجملة وأكثر

ما يجري عليه اصحاب الجمل هو هذا الوجه الثاني وعلى كل حال فليس ذلك بمانع من علم المكلف
بوجوب النظر عليه عند الخوف من تركه على ما نبينه **ونعود** الى المقصود
بالباب فنقول ان النظر الذي وصفناه يولد العلم وذلك انه يحدث العلم عند مكتسبه ان علمه
حتى يعلم يكون نفسه عند النظر والاستدلال او من قبل لم يكن كذلك ومرادنا بقولنا انه يقع بحسبه
ان علمه يحصل بما يتعلق النظر به دون ما هو منفصل عنه الا ترى انه اذا نظر في دليل حدوث الاجسام
لم يقع له العلم بالنبوات وما اشبههما مما لم يتعلق نظره به وهذا الوجه من التفسير هو اولى من ان يقال
ان المراد بوقوعه بحسبه اعتبار كثرته بكثرته وقلته بقلته فيجري مجرى كثرة الاصوات وقلتها
عند قوة الاعتمادات وذلك لان الالام والاصوات متدركة ويقع الفصل بين قليلها وكثيرها
بالادراك والعلم بخلاف ذلك ولم يحط هذا الفرق واحد منا بان يكون عالما بالمعلوم الواحد بعلم
او بعلمين فيجب ان يكون مفترقا بما بيناه فاذا تقرر هذا الاصل قلنا فلا بد من علقة بين النظر وبين العلم
فاذا لم يجز ان يكون علته موجبة من حيث لا يصح في الجواز ان يكون صادرة عن العلة ولا يصح ان يكون
بينهما طريقة الشرط لان النظر يتقدم والعلم يوجد في الثاني ومن شان الشرط المقارنة ولم
يصح ايضا ان يكون بينهما طريقة الدعا الى الافعال العلمية بان الناظر لم يكشف له قدم الاجسام
من حدوثها حتى يصح ان يقال ان النظر دعاه الى هذا الاعتقاد ولا بد فيما يدعو الداعي اليه من ان
ينكشف لذي الداعي فليس بعد ذلك الا انه سبب موجب على نحو ايجاب العرض في محل الحياة
للالم فان قيل فهلا تقولوا ان النظر الواقع في الامارة انه يولد الظن لوجود الطريقة التي ذكرتموها
قيل له ان العلم يحصل عن النظر في الدلالة على وجه الاستمرار ولهذا لا ينفصل الحال
بين ان يكون الناظر واحدا او بين ان يكون اكثر منه وليس كذلك الظن لان النظر في الامارة
الواحدة يقع من ناظرين وقد علماها على الوجه الذي يكون امارة ثم ظن احدهما خلاف ما
يظنه الاخر فعرفنا ان حكم النظر هاهنا حكم الدواعي وينبغي ان يكون حظ النظر في
الامارة ان يجعل الناظر به عالما بالوجه الذي منه صارت الامارة امارة حتى لو قدرناه
عالما به لم يحتج الى تجديد نظر والحال في وقوع الاعتقاد الذي ليس بعلم

بل هو جهل عند النظر في الشبهة يجري على هذا الحد ولهذا يقع النظر من ناظرين في شبهة واحدة
ثم يقع لاحدهما اعتقاد الجهل ولا يقع للاخر فنعلم انه ليس هناك توليد وان ادعى احد الناظرين
في الشبهة معنى من التوليد فهو ما قد وجد فيه من ضد الجهل والسبب انما يولد عند زوال الموانع فالجواب
عن ذلك انه كان يجب ان يكون وجود هذا الجهل اخر من بقا ذلك العلم لان الطاري يمنع الباقي من
استمرار الوجود وليس للباقي حظ في منع الحادث من ان يحدث فان سبيلنا على هذه الدلالة عن
الطرق التي يجعلها طرقا للعلم الضروري فقيل انا اذا حصل العلم بحسبها فقولوا بانها
اسباب فمن جوابنا ان الحال هاهنا ايضا مختلفة الا ترى ان فتح البصر وحضور المدرك وزوال الموانع
قد تحصل والمدرك لا يعلم لكونه غير كامل العقل وان كنا نعلم ان محل العلم محتمل له فلهذا
نجعل الادراك طريقا للعلم بالمدرك لا غيره لارادته بعد التكليف علينا وكذي الحال في الطرق
الاخر نحو الممارسة والدربة وغيرهما لان الاحوال فيه ايضا مختلفة فنعلم انه من باب العادات
فان قيل اذا كنتم انما تعتمدون في ان النظر مولد للعلم على استواء حال الناظرين في وقوع العلم بالمدلول
عند النظر في الدلالة ثم قد يتفق ان احدنا ينظر فيعلم المدلول ومن خالفه ينظر فيه ايضا فلا يعلم
فلا يدل على ان طريق ذلك طريق العادات كما قلتم في العلم بالمحسوسات والصناعات قيل
له انما يصح ان يقدح هذا الكلام لو ثبت لك استواء حال الناظرين على وجه واحد ثم يختلف حالهما
فاما وذلك غير مسلم فلا مطعن به وبيان ذلك ان المخالفين اما ان يهملوا النظر جملة او ينظرون فيما
ليس بدليل اصلا او فيما هو دليل دون شرط فيحدثون ذلك الشرط ولعل اكثرهم يكون سابقا الى اعتقاد
مخصوص لبعض الدواعي فلا يزال يتبع ما يصحح ذلك عنده ولا يضع نفسه موضع الشاكين
ولا بد في الناظر من ان يكون مجوزا لكل طرفي ما يطلبه بالنظر فهذه هي الوجوه التي بها يتبين مخالفة حالهم
لحالنا وجملته ان ما يناز عنه الا بل احاله على امر مجهول او ما ذكرناه من اتفاق احوال الناظرين
منا في الادلة ووقوع العلم لهم ما في على هذا السؤال ويجد لهم ان يسال عن اختلاف احوال الذكي
والبليد في حصول العلم لهما مع نظرهما جميعا في الدليل الواحد متى يقع لاحدهما اسرع
مما يقع للاخر فيقال هلا دل ذلك على حصوله بالعادة كما يحصل العلم بالمحفوظات بالعادة

والجواب عنه يعرف مما تقدم لانا نقول انهما انما افترقا في ذلك لافتراقهما في العلم بالدليل على الوجه
الذي يولد او احدهما يفيد علما بذلك في اوقات متقاربة والاخر لا يحصل له العلم بذلك الا بعد زمان
والا فلو قدرنا استواء حالهما من كل وجه لما افترق حكمهما في حصول العلم لهما بالمدلول في الوقت
الواحد فعلى هذه الجملة يعتمد في توليد النظر للعلم ؟ **وقد ذكر في الكتاب**
طرقا اخر لم نستفد ما قدمناه لم يصح الاعتماد عليها فقال ان النظر يكثر العلم بكثرته ويقل
بقلته فلا بد من تعلق بينهما ثم جعل التعلق على ضروب ثلاثة احدها ان تكون العادة هي
التي تجمعهما ولاجلها يحصل احدهما عند صاحبه وهذا لا يصح لانه يقتضي وقوع الاختلاف فيه
مع علمنا باستمراره والثاني ان يكون بينهما ما بين الطريق وما هو طريق اليه كالادراك في
حصول العلم عنده وهذا لا يجوز لانه يقتضي تعلق النظر والعلم الحاصل عنده بشيء واحد دون
ان يكون نظرا في شيء والعلم يقع بغيره الا ترى ان الادراك يتناول المدرك الذي يحصل العلم به
فيكون الادراك متعلقا بعين ما تعلق به العلم فلا يجري الحال هذه ان يكون ما بين النظر والعلم
من هذا القبيل وكذلك القول في كل ما جعل طريقا للعلم نحو الاخبار وغيرها وكذلك فغير
جائز ان يجري العلم والنظر مجرى الذكر والتذكر اذا اريد بالتذكر التفكر في الامور التي كانت منه
الا ترى ان الحال في ذلك يختلف فربما علم ولا تفكر وربما تفكر ولم يعلم فلم يبق بعد بطلان هذين
الوجهين الا ان يجعل التعلق الذي بينهما من باب التوليد وهذه الطريقة اذا اثبت على ان العلم
يكثر بكثرة الانظار ويقل بقلتها فقد بينا انه ليس يتبين التزايد في العالم بالعلم الواحد او بازيد منه
اللهم الا ان يريد بذلك كثرة الانظار في الادلة المختلفة والعلم بالمدلولات المتغايرة فيقرب من
الصواب ثم اذا كان في التعلق التي يحتمله القسمة ما يجعل شرطا او داعيا فلا بد من ذكرها ايضا
على ما سبق ؟ واحد ما استدل به ايضا على ان النظر مولد للعلم انه قال اذا لم يكن للنظر تعلق ولا
اختصاص باحد صفتي ما يطلبه بالنظر دون صاحبتها ثم حصل له العلم باحدهما فليس ذلك
الا من حيث ولده ومعنى هذا الكلام ان الناظر هو في حكم المميز بين الشيئين الا تراه اذا جالي

الاجسام فلم يعرف قدمها ولا حدوثها فقد استوى عنده والعلم الذي يحصل عنده
يتعلق بحدوثه دون قدمه وكذلك الحال فيما اشبهه من المسايل وهذا الوجه غير مرضي لانه مبني
على عبارة لا طايل تحتها وعلى دعوى غير مقرونة بالتصحيح وللقايل ان يقول وما في كون الناظر متساوي
الحال بين كلتي الصفتين ثم يحصل عنده نظره اعتقاد هو علم باحدهما دون الاخرى ما يقتضي ان
النظر هو الذي ولده وهل ذلك الا تصوير لحال الناظر قبل نظره او في حال نظره او عند حصول علمه
بالمطلوب وبماذا انفصل حاله من حال من يجعل النظر مولدا للجهل للطريقة التي ذكرها لان الناظر الذي
يعتقد عند نظره قدم الاجسام يكون حاله كحال من يعتقد حدوثها لان نظره لا يختص احد
الجنسين واعتقاده الذي هو جهل خص احدهما فبطل الاعتماد على ذلك ؟ **واحد ما**
استدل به ايضا قوله ان العقلاء يعرفون بكمال عقلهم حسن الفزع عند اشتباه الامور التي ليس
مدركه الى النظر والفكر كفزعهم في المدركات الى الحواس فيجب ان يكون ذلك طريقا من طرق
العلم وقوى ذلك بانهم فيما طريقه الامارات يفزعون ايضا الى النظر طلبا للظن مع انه ليس بطريق
للظن فاولى ان يكون النظر في العلم طريقا له واذا ثبت انه طريقه فليس الا انه مولد له وهذه
الطريقة ايضا غير مستقيمة لان الادلة المبنية على الفزع فيها كلام بان يقول قايل اما ان
يعلم حسن هذا الفزع باضطرار او باستدلال فان ادعى فيه الضرورة فالاختلاف فيه صحيح
فلا بد من ايراد دلالة عليه ثم على الوجهين جميعا لا يثبت بحسن الفزع الا ان عنده قد يحصل العلم
وليس هذا هو المقصود وانما سبيله انه مولد له وبثبت الا ان الفزع قد يقع فيما نعرف انه ليس بسبب
كسائر طرق العلوم فالمعتمد ما بدا بذكره ثم سال عن شبهة يصلح ان يتعلق بها من
نفى وقوع التوليد بين النظر والعلم فقال لو كان النظر مولدا له لولده سواء كان الناظر
عالما بالدليل او غير عالم به اعتبارا لحال النظر بساير الاسباب اذ ليس في شيء منها ما يراعى
في التوليد حالة مخصوصة للفاعل وانما ينظر الى وجود السبب فقط كما يثبت مثله في الكون

والاعتماد ولولا ان الامر على ما قلناه لجاز ان يقال السبب تولد من فعلنا الجبال ورجع الابنا ولا يولد
من فعل القديم تعالى كما قاله ابو علي في ان الله تعالى لا يفعل بسبب وليس بعد ذلك الا انه
يوجد كل حال وهذا ممنوع منه فيجب ان يبطل طريقة التوليد اصلا والجواب عن ذلك ان
السبب ليس يعلم بوجه حتى لا يجوز في مسببه ان يقف حصوله على شرط وعلى ذلك يجري حال
الاسباب اجمع في اعتمادنا شروط مخصوصة فيها ان هي في نفسها مختلفة الشروط لعلمنا ان الشرط
في توليد المجاورة للتأليف غير الشرط في توليد الكون له او الشرط في توليد الاعتماد لما يولده
خلاف غيره فاذا كان كذلك لم يمتنع ان يكون الشرط في توليد النظر للعلم ما قدمناه من كونه
عالما بالدليل على الوجه الذي يدل ويكون شرطا راجعا الى صفة يختص بها الناظر لما كان السبب
ايضا يوجب للناظر صفة ويفارق الاسباب الاخر لان احكامها ما رجعت الى المحل كان الشرط
ايضا مختصا بمحله فيجب ان يكون الكلام في شروط الاسباب يجري على حسب قيام الدلالة دون
قياس بعضها على بعض ويبين ان الذي جعلناه شرطا من كونه عالما بالدليل على الوجه الذي يدل
هو شرط في التوليد لا في حدوث التوليد علما ودل على ذلك بانه لو لم يكن شرطا في التوليد لم يمتنع
بين ان ينظر وهو عالم بالدليل وبين ان ينظر وهو ظان له او معتقد وحكي عن الكتاب المغني
التوقف في ان الناظر يجوز ان ينظر في الدليل ويقع له اعتقاد المدلول على وجه لا يكون علما وان كان
اعتقادا للشيء على ما هو به اذا كان معتقدا للدليل على الوجه الذي وان اعتبر كونه عالما
بالدليل على الوجه الذي هو لكونه في اصل التوليد فاذا قدرناه يدل هو لكونه شرطا في توليد العلم
لا غير ودين هذا الاختلاف انه متى جعل كونه عالما بالدليل شرطا في اصل التوليد فاذا قدرناه
غير عالم فلا توليد اصلا وان كان شرطا في كون المتولد عنه علما فقد يحصل التوليد وان لم يكن علما
بل كان اعتقادا مجردا على القول الاخير كلي الامرين وقال الحر بصري في متن الاصول قد قوي
ما يذكره وهو انه شرط في التوليد فقط وهو الصحيح فكان للنظر حالين احدهما ان يولد
والاخرى لا يولد فاذا ولد فلم يولد الا العلم دون غيره وذلك لان هذا الاعتقاد الذي ليس
بعلم قد يمكن ابتداء من دون نظر فلا وجه لثبوت التوليد فيه وبهذا يفارق اذا كان علما

جملة طريقة القول في هذا الباب

باب في ان النظر في غير الله يولد

اعلم انه لما بين ان النظر في الدليل على الشرائط التي ذكرناها يولد العلم بالمدلول
وكان الذي نعول عليه كلامه ان للنظر حالين احدهما التوليد فلا يولد الا العلم والاخرى
ان لا يولد اصلا متى لم تكن الشرائط التي ذكرناها حاصلة وكانت الشبهة تدخل في ان يقول قائل
هلا جاز ان يكون النظر مولدا للجهل اذا وقع في شبهة او يولد الظن اذا وقع في امارة بين في هذا
الباب كلا هذين الفصلين فدل على ان الجهل الحاصل للمبتدئين لم يتولد عن نظرهم في الشبهة
وانما سبقوا الى اعتقاده ابتداء للاسباب قد بين بعضها فيما قبل فقال ان الشبهة ليس لها تعلق
بما هي شبهة فيه لانه لو كان هناك تعلق لخرجت عن ان تكون شبهة الى ان تصير دلالة ومتى
تقرر هذا الاصل لم يجز ان يكون نظرهم مولدا للجهل وبهذا الوجه تفارق الدلالة لان بينها وبين
المدلول تعلقا من الوجوه التي تقدمت فامكن ان يقال ان هذا النظر يولد العلم ووجب ان يقال
ان الجهل لا يجعل متولدا بل يقع ابتداء وتحرير هذا الوجه هو ان يقال قد ثبت ان الناظر في الدليل
اذا لم يعلمه على الوجه الذي يدل فنظره لا يوجب شيئا اصلا مع ثبوت العلقة بين الدليل
والمدلول ولكنه اذا لم يعلم هذا الضرب من التعلق لم يولد نظره شيئا اصلا فاذا وقع نظره
في الشبهة وقد علمنا ان التعلق الذي ذكرناه محال فيها اصلا فاولى ان لا يولد نظره لانه اذا كان
مع ثبوت العلقة لا يولد لفقد علمه بها فاذا قدر انه لا تعلق فهو بعدم التوليد احق ويوضح
هذه الجملة ان الجهل الذي يحصل للجاهل عند نظره في الشبهة مما لو ابتداه لامكن ولو اراد ان
يفعل العلم ابتداء من دون نظر في الدلالة لتعذر فيجب ان يقال بعدم التوليد في الجهل وان
يصرف ما يحصل من الجهال الى وجه اخر على ما تقدم ذكره دليل اخر وهو انه قد
تقرر في العقول ان الجهل قبيح وتقرر انما وجب القبح لمنافاته في القبح وتقرر ايضا انه لا
فصل بين تجويز وجه القبح في الفعل وبين القطع على ثبوته في قبح الاقدام على الشيء كما بيناه في الخبر الذي لا يأمن المخبر كونه

٨

كاذا فيه فاذا ثبتت هذه الجملة قلنا لو كان النظر يولد الجهل في حال من الاحوال لادى الى ان لا
يجوز للمرء ان يعتقد على شيء من الانظار لتجويزه ان يكون المنظور فيه شبهة فيكون المتولد
عن نظره جهلا لان الذي به يعلم ان ما نظر فيه حجة منفصلة عن الشبهة هو ان يقع
له العلم في الحالة الثانية بالمدلول فيقطع عند ذلك على ان ما نظر فيه من قبل كان دليلا
وهو ابدا متاخر عن حال نظره فيجب ان يثبت التجويز الذي ذكرناه وفي ذلك ما يقتضي مخالفة العقول
لانا نعلم حسن الانظار ووجوب كثير منها فلو كان فيها ما يولد الجهل لوجب ان يقتضي قبح كل نظر
ينتهي اليه لتجويزنا ان يولد الجهل وما يوجب الجهل وتوليده يجب ان يكون بمنزلته في القبح ولا يتم من
ما ذكرناه الا القطع على ان ليس في الانظار ما يولد الجهل اصلا ولا يمكن ان يقال ان الذي يتقدم
له العلم بحسنه او وجوبه يامن فيه توليده للجهل وما خرج عن ذلك يجوزه لانه لا يمكن ان يعين وجوب
شيء من الانظار على وجه لا يجوز العدول عنه الى غيره وانما الذي يقتضي وجوبه هو ما يكون موصوفا
بصفة نحو ما نقوله ان كل نظر خاف من تركه ضررا فهو واجب وهذا ليس بمتعين في جنس من النظر
مخصوص فكان يجب ان لا يبتدي الانسان بنظر الا وما قالوه من توليد الجهل مجوز فيه فيلزمه ان
يشك في وجوبه عليه ثم كذلك في كل ما ينتهي اليه من الانظار فان قيل فانتم تجوزون
ان يكون في النظر ما يقبح ولا يعلم قبحه الا بعد ان يقطع بحسن كل نظر فكيف تم لكم هذا الكلام
قيل له ان الذي نجوزه قبيحا من الانظار هو في غير ما نتعاطاه ونفعله وانما نقول انه يجوز
ان يكون في المقدور ما اذا فعلناه كان قبيحا ثم لا يكون جهة قبحه ها هنا الا انه يولد الجهل وانما يتعلق
بكونه مفسدة فلهذا اسمه على ورود السمع به اذ لا طريق من جهة العقل الى ذلك فاستقام
ما اوردناه ودليل وجه ثالث وهو ان النظر ان ولد الجهل فلا بد من ان يقال ان الواقع منه
في الشبهة هو الذي يولد الجهل دون ما وقع في الادلة ولو كان النظر في الشبهة يولد الجهل لولد
نظرنا في شبهة الخصوم على حد ما يولده لهم ومعلوم انا ننظر في الشبه التي يوردها المبطلون ثم لا يعتقد عنده

الجهل ولو كان هناك توليده له لم يكن ليختلف الحال فيه بالفاعلين كما لا يختلف في الاسباب المرفوعة فيجب
ان تعالى ان نظرهم في الشبه يدعوهم الى اعتقاد الجهل وليس كل ما دعا احدنا الى فعل
يدعو غيره الى مثله فان قيل انما يستقيم ذلك لو كان نظركم في الشبه كنظر
اصحابها فاما اذا خالف نظركم نظرهم جاز ان يختلف وجرى مجرى ما يقولون ان المرتجين
في النظر في الدلالة يجوز ان يختلفا في حصول العلم بالمدلول لان احدهما ينظر فيه وهو عالم به ترجيح
على الوجه الذي يدل دون صاحبه قيل له لا معنى لكلامك لانا انما ننظر في الشبهة
من الوجه الذي صارت شبهة وهذا معلوم ضرورة ولانا نجد من انفسنا عند نظرنا في شبه
الخصوم العلم بما لاجله صارت تلك الشبهة شبهة وكيف يصح ما سالت عنه فان قيل
ان السبب في توليده لما يولده لا يمتنع وقوفه على شرط فما انكرتم ان يكون الشرط في توليد
النظر للجهل ان يجوز الناظر ثبوت العلقة بين الشبهة وبين ما هي شبهة فيه وهذه الشريطة
زائلة عنكم حاصلة لهم فجاز افتراق الحالين في ذلك قيل له ان المسترشد قد يجوز ثبوت
هذه العلقة ومع ذلك فليس يجب وقوع الجهل له لا محالة فان قيل ان العلم الحاصل لكم
بان ذلك شبهة يحل محل النظر قيل له انا نجد من انفسنا ما في هذا النظر وقد بينا ذلك
من قبل ثم انه لو كان الامر على ما قاله لتعذر حل الشبهة اصلا فان قيل فعلمكم بالمدلول اذا
كان حاصلا باقيا يمنع من وجود هذا الجهل قيل له ان العلم ليس بباق وانما يفعله احدنا حالا
بعد حال وموجب السبب بالحصول اولى مما يدعو الداعي اليه ولو قدرنا ايضا بقاء العلم لكان الحادث
عن السبب اولى بالوجود من الباقي فكان يجب طرده وزوال الباقي عنده فصح هذا الوجه ايضا من الاستدلال

وقد كان رحمه الله يحكي عن الشيخ ابي عبد الله
انه قال كنت جاريت ابا علي رحمه الله في هذه المسالة ودار بيننا الكلام
فيها فذكرت له ان في كتب الشيوخ ما يمكن ان يستدل به على ان النظر لا
يولد الجهل واوردت هذه الطريقة فاستحسنها فعلى هذه الوجوه الثلاثة يسقط ان يعتقد في

فأما الفصل الثاني مما اشتمل الباب عليه فهو أن النظر

في الأمارة لا يولد الظن إذا استمر دلالته في توليد العلم إذا وقع في الأمارات وإنما يشكل
الحال في توليده للظن والطريقة في ذلك قريبة من الطريقة التي بيناها في أن النظر لا يولد الجهل إذا
وقع في الشبهة وبيان ذلك أنا نجد الناظرين في الأمارة الواحدة تختلف حالهما في الظن مع علمهما
بالأمارة والوجه الذي منه صارت الأمارة أمارة وهذا بين في أحوال المجتهدين في مسائل الفقه ومن
أحوال الناظرين في أمارات الدنيا وما يتصل بمنافعهما ومضارهما فمن أن تعالى من طريق ذلك الدواعي
وأحوال الناس تختلف في التحقيق لم يكن النظر هو الداعي إلى الظن لكن لعلمه بالأمارة ووجه كونها
أمارة مدعوا فإذا وقع منه النظر فيجب صرفه إلى حصول العلم الذي ذكرناه عنده ثم يقع الظن
باختياره ابتداء ولهذا قد يعدل عن الظن ويترك الأمارات التي تغلب الظن بحسب بعض المجتهدين
ويختلف حاله في الظن الحاصل عند الأمارة فربما كان مما يلزمه العمل به وربما كان بخلافه وعلى
هذه الطريقة تختلف أحوال العلماء فمن كان علمه بالأمارات التي عليه أكثر وأقوى كان ظنه أغلب
ويبين صحة الطريقة التي بيناها أن الناظر في الأمارة إنما يختار غالب الظن إذا لم يقابلها أمارة أخرى
أقوى منها فإذا أبطلت الأمارة الأولى قوي ظنه وإن عارضها غيرها فربما عدل من الأولى وربما توقف
فكشف ذلك أن طريقه طريق الدواعي لا طريق الأسباب المولدة

ثم جملة الباب

مما يسأل عنه أصحاب المعارف من قولهم إن الناظر في الدلالة إذا لم يعلم في أول حال نظره أن ما
ينظر فيه هو دليل أو ليس بشبهة فهلا قبح تكليف النظر والمعارف وكان الذي أوجب
ابن أبي هذا الفصل ما قد تكرر في كلامه أن الناظر لا يعلم في ابتداء نظره أن المنظور فيه
دليل وأن نظره يوصله إلى العلم وإنما يعلم أنه كان دليلا بأن يحصل له العلم بالمدلول ويختبر
حاله من بعد في كونه شبهة فقط وهذا الكلام عليه أن يقول أصحاب المعارف فكيف
يقولون يحسن تكليف النظر والمعرفة والحال هذه وهلا أكثر ذلك إلى أنه لا يكلف
هذا الباب لزوال الشبهة بالفصل من صحح ذلك وفائدته وأن يجري هذا الباب
مجرى ما يقولون في قبح إقدام المرء على خبر لا يأمن كونه كذبا واجب

مسائل أصل هذا الباب فقال الشيخ إذا تعذر على المكلف أن يعلم بحال علمه قبل فعله لا على
التفصيل أن يعذر علمه به على ضرب من الجملة فلا ينبغي أن يجعل ذلك ذريعة
إلى إبطال تكليف النظر والمعارف وبيان هذه الجملة أن الذي يدخل تحت التكليف لا يخرج
عن ضربين أحدهما مبتدأ والآخر متولد فالمبتدأ يصح منه قبل فعله أن يميزه من غيره
فيقدم على ما حسن في عقله دون ما قبح والمتولد على ضربين أحدهما يقترن بسببه فيكون
حالهما في الوجود حالة واحدة فهذا كالأول في صحة التمييز والثاني يتراخى عنه ويقوم علمه
بسببه مقام علمه بالمسبب فلا يضره عدم علمه بالمسبب على التفصيل لأنه لا يمكن تعريفه
صفة ذلك المسبب إلا على هذا الضرب من الأفعال وإذا تقرر هذه الجملة قلنا إن كل ما لا يعلمه
المكلف باضطرار فليس يجب أن يكلف العلم به إلا بعد أن يعرف أحوال الأسباب التي تولد
العلم وذلك يكون بالوجه الذي قد تكرر وهو أن يعرف بعقله حسن الاستدلال ووجوب كسبها
وقد علم العاقل إذا وجب النظر عليه أنه لا يراد للشبهة وإنما يراد لما يحصل عنده فهو قاطع عند
ذلك على أن النظر إن كان من حال الشبه ومولدا له فلا يوجب إلا ما يحسن دون ما يقبح إنه لو أوجب الجهل
لكان قبيحا في نفسه ولا يعلم والحال ما ذكرناه أن الذي يحصل عنده من الاعتقاد ما هو أهو علم
أم ظن وإن قطع على أنه لا يحصل الجهل فقد أمن هذا المكلف أن يكون مقدما على قبيح
وهكذا القول فيما يفعله المقلد من تقليد لأنه لا يأمن قبحه لا سيما وهذا العلم إلى ما
كان عليه من قبل من النظر والاستدلال فصار المكلف مخصوصا مع المعرفة بالشرط الذي يوجب
حسن التكليف لحصول أسباب التمييز على الوجه الذي بيناه كما يجوز أن يكلف اكتساب الحلال من
الأموال لما جعل له إلى ذلك طريق تمييز الحلال من الحرام وبالتنبيه على الطريق التي يستباح
بها المكاسب وإن كان للآفات مدخل في الاعتقاد وربما أدى بعض هذه الآفات عن جمع الأموال

باب في كيفية توصل المكلف إلى العلوم

اعلم أن العلوم على ضربين أحدهما يدخل تحت التكليف والآخر لا يدخل
تحت التكليف وهذا الثاني هو الذي يقع عنده بالضروريات وكمال العقل فالمراد داخل

فيها ولا يتم تكليف الله تعالى لما كلفنا من المعارف الا عند نعمة من بعض الضروب التي
هو العقل فالمرجح عليه للمكلف به الدليل يجري تكليف العلم كما لا يجري تكليف العمل فاذا صار
العاقل عاقلا امكنه ان يتوصل الى تحصيل المعارف من وجهين احدهما على طريقة التوليد
والحاد الاسباب المسببات بها ولذلك ذلك الايمان يتمكن من النظر ويعرف ما يختص به من الوجوب
والجري على ما سبق ذكره والثاني هو ان يتقدم له علوم مخصوصة يمكن معها من اكتساب المعارف
وذلك يكون على جهة الابتداء فيقصد ما يعتمد من داعيا اليه نحو ما يفعله المنتبه من رقدته عند
ذكره للنظر والاستدلال فيقصد هذا الذكر داعيا ونحو علمه بان الظلم قبيح فيعلم ان هذا بعينه
قبيح لكونه ظلما الى ما اشبه ذلك وفي كل واحد من هذين الوجهين كلام نبينه **فاما**
الفصل الاول فالشرط في حصول العلم عن النظر ان يقع في دليل الحجة الذي يوصل الى
المعرفة بذاته او بصفة غيره والغرض بالدليل ما ذكرناه وما بعد ذلك فكلام في التسمية
والذي يتصل بالمعنى هو ان لا يكون ذلك من قبيل الامارات وليس من قبيل الشبه وهذا بعينه لا يكفي
ان يقع هذا النظر في دليل الحق والناظر عالم به على الوجه الذي يدل الحجة متى لم يعلمه كذلك لم يصح
في نظره ان يولد العلم ولهذا لو نظر وعرف المدلول بزال عنه العلم بالدليل على الوجه الذي
يدل لكنه متى لم يعلمه لزال عنه العلم بالمدلول فعرفنا انه اصل له وبيان هذه الجملة انه متى اراد
ان يعلم ان له قادرا فلا بد من ان يعرف صحته وقوع التصرف من جهته على وجه مخصوص
وتعلقه به تعلق الفعل بفاعله حتى لو شك في ذلك لما عرفه قادرا وهكذا يجري القول في
سائر وجوه تعلق الادلة بمدلولاتها وليس الغرض بما ذكرناه ان يعرف ان ما نظر فيه دليل لان العلم
بذلك ينتاخر عن نظره وحصول العلم بمدلوله الا ترى انه علم بانه مدلوله على ما دل عليه او بعد
علم بانه ما يؤدي النظر فيه الى العلم وما لم يحصل له العلم بالمدلول لا يعرف ان المنظور فيه كان
دليلا فكيف يجوز ان يجعل الاشتراط في توليد نظره وبين ذلك انه اذا كان النظر في الدلالة مولدا
للعلم بمدلوله الواجب ان يقف توليده للعلم على علم فاعله بان ما فعله سبب موجب

[illegible]

يحتمله في سائر الاسباب فكما يكفي فيها حصول شرطها فكذلك فيما ذكرنا فلذلك لم يجب
ان يعلم ان نظره واقع في الدلالة فاما علمه بذات الدليل فقد يصح ان يكون بطريق الضرورة
وقد يكون بطريقة الدلالة وان كان لا بد من ان ينتهي في اخر الامر الى اصول ضرورية والا لم
تتعلق بما لا يتناهى فلا بد من ان يضم الى كمال العقل العلم باصول الادلة والكلام في اعيانها
وما يلزمه ان ينظر فيه يكون لما يرجع الى العادات العقلية على ما قاله ابو علي رحمه الله من ان من خوف
من ترك النظر في طريق معرفة الله سبحانه عرف بعقله ان الطريق اليه لا يصح ان يكون غير فعله
دون ان ينظر في كتاب اقليدس وما اشبهه وان كان الاصح عندنا هو ان سببه الداعي او ما
على ما يلزمه ان ينظر فيه من الادلة فاذا خاف عند تنبيه الداعي من ترك النظر في بعض الحوادث له
وجب عليه كما يجب ان يتامل حال طريقه الذي يخوف من سلوكه وهذا باب يقوم الظن فيه مقام
العلم والاولى اغنانا العلم الظن في كثير من احوال الدين والدنيا فيجب ان لا يعدو الحال من ان يعلم
عين الدليل الذي يلزمه النظر فيه وبين ان يظنه واعلم ان المكلف اذا نظر في الدليل الواحد
وعرف المدلول فقد كفاه ذلك في قضاء ما عليه ولا يلزمه ان يطلب دليلا ثانيا ينظر فيه الا
ان يكون الاسمع يوجب ذلك عليه لضرب من الصلاح ولا بد في نظره في هذا الدليل الثاني من ان يكون
موصلا له الى العلم بحاله وانه مما يتاتى الاستدلال به دون ان يقال انه يؤدي به الى المعرفة
بالمدلول فكيف يصح ذلك وقد عرفه اولا ومن شان ما يستفاد بالنظر ان لا يكون معلوما فاذا لم
يرد به سمع بوجه فقد يحسن من جهة العقل ان ينظر في الدليل الثاني الغرض ضبط علمه بالمدلول
الا ترى انه متى عرف ان هذا الثاني مما يصلح الاستدلال به فلو وردت عليه شبهة في الدليل الاول
لم يؤثر في سلامة علمه لانه قد عرف الدليل الثاني وقد عوه علمه بصحة الاستدلال به الكل الى ان
يعمل مثل ما كان عليه من دون افتقاره الى نظر مجدد ولو لا تقدم نظره في الدليل الثاني لاحتاج
الى استيناف نظر واشباه ذلك فاما قال مشايخنا من ان من نظر في ان زيدا قادر لصحة الفعل منه فاذا راى عمرا

طر

برد

وقد صح منه الفعل فعل العالم بكونه قادرا من دون نظره ... فاما قول لو لم يكن النظر في الدليل
الثاني والثالث واجبا لما اكثر الله سبحانه من الادلة فمن جوابنا له ان نقول قد يجوز ان يكون في الاكثار
من فعل الادلة غرض اخر سوى ما ذكرته وهو ان يجعل الله تعالى المكلفين في حكم المخيرين بين ان ينظروا
في هذا الدليل وبين ان ينظروا في الدليل الاخر وقد يصح ان يعلم الله تعالى من حال بعضهم انه لا ينظر الا
في دليل مخصوص فينصبه لهذه العلة وان كان يتمكن من النظر في الدليل الاخر وبعد فلا
يمتنع ان يوجب الله تعالى النظر في الدليل الثاني لضرب من اللطف السمعي وقد ذكرنا ايضا انه يصير
به يحفظ علمه متى وردت عليه شبهة تبطل الدليل الاول وبعد فاحوال الادلة مختلفة في الجلاء
والخفاء وفيما ينبني عليه كل واحد منها من المقدمات وقد يستدرك الذكي ما لا يستدركه
البطي الا بعد انظار كثيرة ويتفاوت احوال الناظرين فيما يلحقهم من مشقة ويبني على كل هذا واشباهه
ما يبطل قول من ظن انه لا بد من وجوب النظر في كل دليل وهو مما ذكر ان العلم يبقى سليما متى كان
منه نظر في الدليل الثاني يمنعه عن وجود جرابه العلم بالله وبصفاته والاصل في هذا
الباب انه لا بد في العاقل من ان يجدد علما بالله وبابين حال من له ان يعلمه ما لم يعرض له شبهة
فاما مع التمكن والموانع فلا بد مما ذكرناه وكان الذي اوجب ذلك ان الوجه الذي لاجله لزمه
فعله اولا من كونه لطفا له مستمر في جميع الاحوال وما رجحه في الاول يوجبه في الثاني والثالث وقد
يكفيه في هذا الباب ان يأتي بهذه المعارف جملة وقد كان اصحابنا انه مع الذكر لا بد من كونه
فاعلا لهذه المعارف واما يجي عليه انه عالم بما كان عالما به من قبل لانه قد جاز ان يعلم الشي ولا
يعلم انه عالم به الا بنظر وتامل ثم الذي لزمه فيما ذكره من الحراسة يبنى على الكلام فيه في نفي العلوم
وقال بقائها فانما يلزمه ان يتحرز من العوارض التي ترد عليها من وجوه الشبه وغير ذلك
الا ان يعرض عليه سهو بالنوم وغيره فلا بد من فعله اياه ومن صيانته عن الزوال بالشبه
فيتحرز من ادخالها على نفسه او ان يخلي الى من يلقيها اليه فان وردت عليه وجب ان يحله
من جملة ما يتم به حراسته له ان يتكلف حلها واما من لم يقل ببقائها فانه يوجب

عليه تجديد كل حال فحالا ويوجب عليه تحرزه من الشبه بتحرزه من اسبابها او حلها
اذا وردت عليه ليستمر على فعله للعلم وربما لزمه ان يخلي غيره كما لزمه ان يخلي نفسه
بان يبلغ مبلغ العلماء وقد يلزمه ان يتحرز من اعتقادات كثيرة ويبين على استمراره على العلم
بان يعتقد فيما ليس بشبهة انه شبهة او يعتقد فيما ليس بحجة انه حجة او فيما هو حجة
انه ليس بحجة وذلك لانه متى اعتقد في التي تعلقا به وبين غيره دعاه ذلك الى فعل اعتقاد
بمطابقة ولن يبقا علمه مع هذه الطريقة وقد اجاب في تفصيل هذه الجملة على كتاب الفعل والفاعل
هذا الكلام وما يفعله من العلوم عن نظره في الدليل فاما ما يحصل اليه من العلوم مولدا بالنظر
الذي يولده ولكن بان يجعل بعض علومه طريقا الى بعض فيكون بمنزلة ما يدعوه الداعي اليه
فقد قسم في الكامل الى طريقين احدهما ما يوجد من المتنبه من قدرته وهذا هو على ما اختاره
في كلامه ثم رجع اليه ابو علي لانه كان يقول من قبل ان المتنبه من نومه يفعل هذا العلم عن نظر
خفيف بعض مدته فاذا ابطل ان يكون هناك نظر فقط في فعله للعلم بعد زواله بالنوم وضروب
السهو انه يدعوه ما تقدم من نظر واستدلال وذلك ~~ما دامت الحال سليمة~~ الى ان يفعل مثل ما
كان عليه في الاول ونعلم انه اذا اطاقه وما تلك كان حسنا لا محالة ولا بد اذا اراد العلم
من ان يفعله احد ما حاله بعد حال الداعي الذي ذكرناه وهو ذكره لطريقة النظر والاستدلال
وذلك ما دامت الحال سليمة من وجوه العوارض وضروب السهو فاما هذا الذكر الذي يدعوه الى
ما قلناه فهو علم ضروري من قبل الله تعالى غير جائز ان يجري فيه التوليد والاولى ان يكون
العلم ضروريا لوقوعه من جهة الله تعالى فان الفاعل للسبب هو فاعل مسببه هذا والعلم
لا يولد العلم وكيف كان يصح وقوعه في التوليد على هذا الشبه مع انه سبب موجب فقيل
انه داعي باختياره فما لم يسلم عن الشبه لا يختاره ولا يدعوه الداعي اليه ولا يمكن ان يقال انما
يصير علما لانه قد علم الدليل فلكونه من فعل العالم بالدليل يصير له هذا الحكم وذلك
لانه لو علم هذا الدليل دليلا له فقد قرن به العلم بالمدلول فكان يستغني عن ايجاد هذا العلم

فاما يدل ... وجب أن يصير هذا الاعتقاد علماً لوقوعه من متذكر النظر والاستدلال
الذي يبطل قول من قال بوقوعه عن تجديد النظر فهو انه كان يجب ان يبين احد باني نفسه
انه ناظر في الدليل على الحد الذي كان يجده في الابتداء ومعلوم ان المنتبه لا يجد نفسه
الحالة ولا يبعد من هذا الالزام ان يقال نقض منه خلاف هذه الحالة مما يجب ان يجد احدنا
من نفسه سواء استمر به وطالت او كان بخلاف ذلك فوجب ان يقال ان علمه بما كان عليه
من قبل يمهد له فعل هذا الاعتقاد ويصيره علماً ويسكون من كونه معتقداً على الخطا
وقد اضاف في الكتاب الى ما ذكره للنظر والاستدلال ظنه ان ما كان عليه من قبل كانت
حالة العالمين لما كانت الاعتقاد وجعلها مجموعها داعيين او ان يتكاملا كونه داعيا
هذا الظن لم يحدث له علما بكونه عالما من قبل ما ذكر النفس والا كان يجب لوجه العلم
بالمعلوم ولا يحتاج الى ايجاده واما الوقت الذي يقع منه هذا العلم فهو الوقت الذي
دماطرنفه الدواعي لابد من ان يتقدم وقتا واحدا على ما هي دواعي اليه ولمن المعتبر في
ذلك بتحقيق الاوقات وضبطها مفصلا فلا فرق بين ان يكون وقتا واحدا او يتقدم بها
التقدير واما قولنا انه لا بد من ان يفعله عند الانتباه من نومه وان يتمم على فعله الخواطر
الدواعي اليه وان يحاذر عنه من شبهه او ما يجري مجراها وبين ذلك ان العلم مما يشرح
اليه فاذا لم يعلم المتنبه ولا شبهة فلا بد من وقوعه وفي كلام ابي هاشم توقف
في الوقت الذي يفعل المنتبه العلم بمثل ما كان عالما به وفي الوجه الذي لاجله لابد من ايجاده
ونقول ان في هذا الباب لطايف لا يعلمها الا الله سبحانه وقد بينا ما نذهب اليه في ذلك عند انتهائنا
الى الفراغ اذا الأول من الضربين اللذين ذكرناهما ان العلم يقع لا عن النظر في الدليل فاما
الضرب الثاني ما يجري فيه طريقه الدعاء الى فعل العلوم فهو انه اذا كان قد
تقرر في عقله ان الظلم قبيح ثم عرف ضرباً بعينه بالاستدلال
انه ظلم دعاه هذان العلمان الى فعل علم بانه قبيح

فيكون هذا الاعتقاد علماً لتقدم هذين العلمين حتى لولا تقدمهما لما صح ان يكون ذلك علماً وحتى
لو وردت عليه شبهة في ان ذلك ظلم لما عرف قبحه وهذا الوجه صحيح على ما نذهب اليه من انه
يعلم قبح هذا الظلم بعينه بعلم ثالث زوائد بعلمه بالعلم الاول على ما قاله ابو هاشم وذلك
انه يصير علما مفصلا وما كان قد حصل له هو علم جملة واحدهما بخلاف صاحبه ولا يجوز ان يصير
الشيء بصفة ما خالفه ومن هذا الباب ايضا لو عرف ان من صح منه الفعل يجب ان يكون مفارقاً
لمن يتعذر عليه بصفة العالمين فاذا عرف زيداً ممن قد صح منه الفعل علم انه يجب ان يكون قادراً
لتقدم ما ذكرناه من العلمين وان لم يكن علمه بان من صح الفعل منه يجب ان يكون قادراً ضرورياً
كما كان علمه بان الظلم قبيح ضروري لكنهما سيان في ما ذكرناه من طريقة دعاء العلمين المتقدمين
الى الثالث وانما لابد من ان يختار هذا العلم في الحالة المانعة مما ذكره من ان العلم مما يستروح اليه
فاذا انطلق الداعي ولم يكن بازايه صارف فلا بد من حصوله ولمن الصارف في ذلك الا ما يتصل
بشبهة ترد عليه فاذا سلم من الشبهة بما ذكرناه ثم بينا اصلا في هذا الباب يميز به احدنا
بين ما يقع من هذه العلوم ضرورة وبين ما يقع استدلالا فقال ان كل علم يقع ضرورة لما يفصل
عن علمه بما يقع يجري على نهج واحد ولكنه يختلف فربما كان ضروريا وربما كان استدلاليا او حاصلا
بطريقة الاكتساب فاذا عرف ان الظلم قبيح ضرورة وعرف في شيء بعينه انه ظلم ضرورة فالاولى
ان يكون العلم الثالث بانه قبيح من فعله تعالى ولابد من ان يفعله لامر يرجع الى الحكمة وهو انه لا
ينتفع بعلمه بان هذا ظلم مع شكه في انه قبيح لان علمه بقبحه هو الذي يصرفه عن فعله
فواجب عليه تعالى ان يخلقه فيه ونحو هذا بيان نعلم بعقله ضرورة ان الموجود اما ان يكون قديما
او محدثا فاذا عرف شيئا من الموجودات ضرورة نحو الاجسام وغير ذلك من المدركات فواجب ان
يعرف ضرورة انها لا تخلو من العدم والحدوث فاما اذا عرف بالاستدلال كلي الاصلين او كان
علمه باحدهما من هذه الطريق فعلمه الثالث هو من فعله بالاكتساب فعلى هذا لا يقتضي بانه
بعد ما ذكرناه من القسمة فيه ضرورة فليعتبر الباب على ما ذكرناه وعلى هذا الطريق يكون المكلف قد

مين

[illegible]

ان يجب عليه في وجود مجانبته للظلم وامكان تحرزه منه وهذه الجملة مبنية على قول من قال من
شيوخنا ان علمه بان هذا الظلم قبيح غير علمه بقبح الظلم في الجملة لو ما على قول ابي هاشم فانه
يراعي العلم الاول فان كان ضروريا فالتفصيل بمثابته وان كان مكتسبا فالتفصيل مثله
ولما بين في الكتاب ان احدنا قد يصح منه اكتساب العلم بطريقة التوليد وعلى وجه الابتداء بالوجهين
اللذين ذكرهما شيخنا ابو هاشم رحمه الله فقال هل يقدر على فعل العلم على غير هذه الوجوه واجاب بان ذلك
مقدور له ولكن لا مدخل لايجاد العلم في التكليف الا على ما تقدم من الوجوه وانما اراد بما ذكره
الشيخ ابو عبد الله من ان الاعتقاد قد يصير علما لوقوعه من فعل من تقدم العلم على ما بيناه في موضعه
ولكن لا يتعلق بذلك تكليف وهكذا فلو فعل احدنا لما علمه ضرورة او استدلالا اعتقادا
يطابقه لكان علما لانه من فعل العالم بالمعتقد كما نقول في الضروريات من العلوم انها صارت
علوما لهذا الوجه ولكن هذا ايضا مما لا يدخله التكليف لعدم الدواعي اليه وما يتصل بالتكليف
لا بد فيه من هذا الوجه فعلى هذا يجري القول في هذا الباب

باب في بيان الطريق التي به يعرف المكلف

وجوب النظر عليه الاصل في هذا الباب ان المكلف اذا صار عاقلا اجتمعت
فيه شرائط التكليف فلا بد من ان يكلفه والا كان جعله اياه تعالى على هذه الاوصاف
عبثا وليس يؤدي كمال عقل العاقل الى علمه بوجوب النظر عليه في طريق معرفة الله تعالى مفصلا
وانما يعرف بعقله قبح الاخلال بوجوب ما عليه في بعض الاحوال عند اعتراض خوف له من تركها
فاما اذا اوجبنا عليه النظر في طريق معرفة الله فلا بد من تجدد امر في الحال عليه يعرف
وجوبه وذلك لا يخرج عن طريقين احدهما ما يقع له من ذي قبل من التنبيه على انه يجوز ان يكون
له صانع يدبر احواله التي يختلف عليه وتتغير على وجه لا يقف على دواعيه واحواله من شهوته
ونفاره وصحته وسقمه وقوته وضعفه فكذلك فيما يتقلب فيه من انواع النعم به فعند ذلك
لا بد من تجويزه عند هذا الفكر الواقع له ان كان هنا صانعا انه اذا لم يعرفه لم يامن ان يقع
منه ما هو معصية له فيهلك لتجويزه انه يقدر على ما مضى وعلى ما يفعله واذا لم يمكنه
تمييز معاصيه من طاعاته الا بمعرفته وجبت معرفته ليكون على تقدم امره فاذا خاف

من ترك معرفته ان منه تطلبها ولا يحصل له ذلك الا بالنظر لعدم الضرورة اليه ولقبح التقليد
عنده فهو الحال فيما يقع له من ذي قبل وقد يكون سبب هذا التخويف ما يكون من قبل غيره وذلك
ينقسم فربما كان من جهة دعاء الدعاة بان ينتصب واحد منهم لدعائه الى معرفة الله وتخويفه من
ترك النظر على ما تقدم او يكون سبب خوفه ما يسمعه عند اختلاطه بهم ومباحثتهم لاختلافهم
وما يقع من تضليل واكفار او سطره في كتاب فيقرأ فيه هذه الابواب فعند ذلك لا بد من ان يخاف لفقد
علمه بما هو الصواب من تلك الاقوال لانه لا يجوز ان يكون العاقل سليم الاحوال ولا يخاف من
الذي يجوز في العقول كونه على ما يعرفه من احوال العقلاء في مزدحمهم حتى لو قدرنا ان احدهم
لا يخاف عند التخويف مما يجوز كونه في العقول لعد ناقص العقل فيجب عليه لمكان دعاء الداعي
ان يسعى في دفع هذا الخوف عن نفسه واستدلالا بان الموجب عليه هذا النظر ولكنه يفعل ما عنده
يعرف العاقل وجوب هذا النظر والالطاف في التخويف من جهة تعالى لانه اذا كان المرجع الى العلم علام
بالاضطرار او بنصب الادلة فهو فعل الملك عليه دون غيره ولين المرجع بتخويف احدنا غيره
فعل الخوف فيه لان العبد لا يقدر على فعل الخوف في غيره وانما يفعل الخائف هذا الخوف عند هذا
السبب وهكذا اذا قلنا ان الله تعالى يخوف العبد لكن لغرض به فعل الاسباب التي عندها يخاف والخوف
فالخوف مخصوص وان الله سبحانه لا يفعل النظر في العباد هذا اذا كان سبب التخويف من جهة
العباد وقد يكون سببه اخطاره تعالى بالبال على نحو ما يدعوه الداعي اليه فيخاف عنده من
ترك النظر ولا فرق بين ان يكون هو تعالى المخطر له او يأمر الملك بالاخطار لانه اذا كان الخاطر
كلاما فالملك يقدر عليه وانما يمتنع ان يقدر عليه العبد لو كان اعتقادا او ظنا لما قد تقرر ان
العباد لا تقدره لا سبيل له فعل الاعتقاد في غيره فقد حصل من هذه الجملة انه انما يعرف وجوب
النظر عند حصول الخوف وان يسلكوا لا بعد الوجوه التي بيناها وليس ها هنا ما يصح ان يقام
مقام التخويف في وجوب هذا النظر عليه الا ترى ان اعلامه ثبوت ضرر عليه في المستقبل ان اخل
بالنظر فهو من قبيل الممتنع لانه ليس في قوة العقل الوقوف على الحوادث المنتظرة والاحوال من لم
يعرف الله تعالى حال من يقطع على ثبوت ضرر عليه في المستقبل انه لم ينظر فلم يبق الا ان يجعل

سبب وجوب النظر ما ذكرناه من الخوف ببعض الاسباب المتقدمه لانه قد تعذرت [illegible] الى غير طريق
هذا مع علمنا بان الخوف اذا كان ظنا ولا يحتاج العاقل الظن الا عند اماره صحيحه فجعلنا انه يقف
المخوف والخاطر الذي يرد عليه والتنبيه من ذي قبل امارات واثباتنا الخوف فيجب ان يكون له حكم
ولهذا اوجب على الداعي ان ينبهه على امارات مقرره في عقله على ما نفصله من بعد وكذلك
الخاطر اذا اورد [illegible] عليه يرد هذه الطريقه لكنا انما اوجبنا على الله تعالى الاخطار متى لم يقع
الغنيه عنه بغيره من الاسباب التي قدمناها فاما عند وجود بعضها فلا وجه لايجاب الخاطر
فلا يكون لاحد ان يقول انما ذكرتموه لا وجود له اذ من البعيد خلو المكلفين من بعض الوجوه
التي بيناها وغير ممتنع مع اختلاف احوالهم فيهم من يكون سبب خوفه من ترك النظر تنبيهه من ذي
قبل لفرط معرفته ودرايته وتجربته للامور وعلمه بما ينصرف عليه الاحوال وفيهم من يغلب عليه
الغفله فلا بد من الداعي ينبهه ويكرر عليه وقد يكون سبب تنبيهه المنبه ما ذكرناه من
سماعه لاختلاف الناس وربما كان سماعه لذلك في حال كونه مراهقا فلفرط ذكائه يتمكن ذلك
في نفسه حتى يستصحبه الى حاله العقل والبلوغ فيدعوه ذلك الى الخوف وقد يكون ذلك عند خطوره
في حال نفسه ه **وقد ذكر في الكتاب** ان الحاجه في حد الشيوخ هو الخاطر
والداعي ولكن يسمع من ذي قبل وجه الخوف مضموما اليها فيتذكر من بعد كيفيه القول في
الخاطر وما يتضمنه وكيفيه وروده على العارف باللغه وعلى الجاهل بها وانما بني الباب على
علم المكلف على علم المكلف بوجوب النظر عليه وقد بيناه فاذا ابطلنا غير وجه وجوبه قلنا انه
الخوف من تركه ولانه لا خلاف في النظر الا هذا الوجه الواحد مع اختلاف وجوه الواجبات فان
قيل فعندكم ان الواجب يعرفه واجبا الا من عرف وجه وجوبه اما على جمله او تفصيل
قلنا وكذلك فعلنا ههنا لانه اذا ظن زوال مضرته به ان لم ينظر عرف وجوبه ولا يكون وجه
الوجوب الا هذا وهذه طريقه والكلام في ذلك وبطلانه مذكور في مواضعه ه

باب في ذكر الخاطر

اعلم ان المثبتين للخاطر قد اكثروا من القول
والذي حصره في الكتاب ما يجب معرفته من اثباته اولا ثم بيان حقيقته ثم بيان ما يجوز

وسلم
ان يلقيه ثم ذكر ان احكامه وصفاته والحال التي يجب فيها وروده وكيفيه ما يتضمنه عليه
ثم حال ما يعارضه ويدافعه من الخواطر المخالفه له والطريق الى اثباته ووقوع الحاجه اليه وهو
ما قد تقرر ان لا بد من تكليف المكلف عند اجتماع شروط التكليف فيه والسبب الذي عنده يخاف
ترك النظر وقد يجوز ان يعتقد فيه من تخويف مخوف ودعا داع او نظر في كتاب او تنبيه من ذي قبل
فلا بد من ان يفعل الله تعالى ما يحصل له الخوف حتى يعقل سوى ما ذكرناه وانما تم هذا على
طريقه من يجوز ان يكلف العاقل العقليات من دون السمعيات فاما من احال التكليف العقلي
من السمع فعنده انه لا يدفع المكلف الى ورود الخاطر عليه بل الرسول او الامام يدعوه الى
العلم بالله جل وعز فاما اذا اجزنا خلوه من الرسول ومن يجري مجراه فانا نوجب فيه حصول سبب
من اسباب الخوف من غير هذه الجهات وليس ذلك الا باخطار الله تعالى له ما ذكرناه فكانا نوجب
الحاجه الى الخاطر بشرط وهو عدم ما يقوم مقامه ووجه الحاجه اليه ما قدمناه من
وجوب وقوع تكليفه على الحد الذي يحسن ولا يكون كذلك الا عند التخويف وقد بينا الوجوه
التي عندها يخاف فلا بد من امر من جهه الله تعالى وهو ما قلناه ويقع بعد ذلك الكلام
في بيان حقيقته وقد اختلفوا فيه فالذي عندنا انه من قبيل الكلام لكن لا يسمى كل كلام
بذلك وانما يسمى به اذا كان فيه ضرب من الخفا كما ان وسواس الشياطين هو من جنس الكلام الا
انه لا يسمى وسواسا الا اذا خفي حتى صار ملتبسا بالفكره فهم ليس يقدرون على ان يسمعونا
كلامهم جهره والا عظمت الفتنه بهم فكانوا يوقعون اسباب العداوه بين الناس بما نسمع منهم
ويظن انه من جهه الادميين لكن الله قد منعهم في هذا الزمان من مثل ذلك وان كان قد اطلق
عنهم في زمان سليمان عليه السلام فصار ما يرد من عند الله جل وعز او من عند ملك بامره من البواعث
على الخير يسمى خاطرا وما يرد من جهه الشيطان مما يدعو الى الشر يسمى وسوسه والجنس واحد
وكيفيته فعلنا انما هي ان يفعل في داخل على وجه يفهم معناه ويقرب من صدره ونواحي
قلبه على ما اضاف الله تعالى وسواس الشياطين الى الصدور فقال الذي يوسوس في صدور
الناس ومتى حصل على الحد الذي ذكرناه يبعث الخوف لا محاله اذا كان تخويفا او الرغبه ان كان ترغيبا
كما قدمت ــــــ مثل ذلك في الوسواس ه **وقد ذكر ابو علي**

في الخاطر امرين احدهما انه اعتقادي والآخر انه ظن ومنع على كلا الحالين ان يكون كلاهما واقتضى
ذلك انه لا يقدر على الاخطار بباله بسواه دون ما يمكنه لان العاقل بقدرة لا يتنبه باله فعل
الاعتقاد او الظن في غيره وان قدر على فعل الكلام في داخل سمع الغير وغير جائز اذا كان
المرجع بالخاطر الى الاعتقاد او الظن ان يفعلهما تعالى وان كنا لا نمنع من حصول الخوف بهما لوضوح وجوبهما
من حكمته تعالى وانما قلنا انه لا يصح في الخاطر ان يكون اعتقادا لان الذي يوجد من جهة الله تعالى
من الاعتقادات لا بد من كونه علما لانه عالم بمعتقداتها وقد بينا انه ليس حال من يرد الخاطر
عليه حاله العالمين لانه وان خوف من امر يجوز في عقله فلن يقطع على ان الامر هو كما
قاله الخاطر بل يجوز خلافه فكيف يكون الخاطر اعتقادا ومتى قيل هلا فعله تعالى ولا يكون
علما قلنا لان ذلك يقتضي كونه فاعلا للقبيح الا ترى انه انما يصح ان يفعل ذلك فيما ليس
يعلم بان يوجد اعتقادا ومعتقده على خلاف ما هو به فانه اذا طابق المعتقد وهو من فعل
الله تعالى فهو علم ومتى كان معتقده على خلاف ما هو به عاد جهلا والجهل هو قبيح لا محاله فبطل
ان يكون الخاطر اعتقادا اما اذا جعل الخاطر ظنا فعلى قول ابي هاشم اذا اثبته من قبيل
الاعتقاد فيطرق ابطاله ما تقدم واذا جعل نوعا برأسه وهو الصحيح فانما منعنا من ان
يكون ظنا لوجهين احدهما انه يوجب كوننا مضطرين الى شي من الظنون وحكم الظنون
حكم غيرها من الافعال لانها تقع مطابقه للدواعي وتنتفي عند الصوارف فلو جعلنا الخاطر ظنا
وهو من فعله تعالى لكنا مضطرين اليه لا محاله وقد عرفنا خلافه في الظنون مع معرفتنا بان
الخاطر يرد علينا ونحن غير مختارين فيه فكيف يجعل ظنا والثاني ان الظن لا امر يرجع الى جنسه
لا يتعلق به حكم وانما يتعلق الاحكام بظنون تصدر عن امارات صحيحه فاما ما ابتدي به
فلا حكم له ولهذا لا يثبت لظن السوداوي حكم لانه مع وقوعه عن اماره لا تكون صحيحه ولهذا
قال العلماء ان الظن انما يثبت له حكم عند غلبته وغرضهم ما ذكرناه فاذا فعله الله عز وجل
ولا اماره له ثبت قبيحا وان كانت هناك اماره فاما ان تكون اماره لفاعل الظن فيقتضي
ان يكون اماره له تعالى مع استحالة الامارات عليه وان كانت الامارة لغير فاعل الظن لم يصح
لانها اذا كانت اماره لزيد فانما هي ثابته له في قوة الظن فالواجب ان يكون اماره لفاعل الظن حتى يوثر

في حكم الظن ولهذا لا يصح فيما هو اماره لزيد ان يوجب عليه ظن عمرو فاذا كان الظن من فعله تعالى
لم يجز ان يوثر في غلبته وقوته اماره لزيد وجل بابه محل الاراده التي لها اثر في كون الكلام
خبرا وامرا اوجب ان يكون مختصه تعالى علما حتى لو جاز الادراك من جهتنا وقد اراد الله سبحانه
يوجد فينا كلاما لما صار خبرا بها وهكذا غيره جاز في نظير يخلقه الله تعالى فينا ان يوثر في كون الاعتقاد
الذي يفعله علما لما كان ذلك اجمع كالجمله لوقوع الافعال على هذه الاحكام فيلزم اختصاصهم الافعال
تعالى بهذه الاحكام فاذا كان كذلك لم يجز ان يكون للظن الذي يخلقه الله تعالى فينا حكم مع
ان الاماره لا تاثير فيه بل سائر وجوهه فهذه طريقة القول في ابطال كون الخاطر ظنا ومتى بطل ان يكون
اعتقادا او ظنا او شيئا ورد وروده للتخويف وان يعرف المكلف به ما يخوف منه فلا شي يثبت
له حكم التخويف الا ما ذكرناه من الكلام او ان يقال يجوز كونه به وهذا بعيد لانه ليس حال من يخطر
له الخاطر حال من شاهد امرا من الامور ويجب ان لا يمتنع ان يكون الخوف حاصلا بهذه الطريقه
كما يحصل بغيرها وعلى هذا قلنا انه لو نظر في كتاب فيه ما فيه لخاف لكنه يكون خارجا عن الخاطر
وابعد من ذلك ان يجعل الخاطر اشاره لانه يقتضي مشاهده المشير وحصول الضروره الى قصده
بها ولم يشاهد الا الاله التي يشير بها فليس بعد هذه الجمله الا انه كلام خفي **ثم بين الصفه**
التي يردها الخاطر على المكلف ولكن الاصل فيه ان يراعي الوجه الذي لاجله يجب وروده
وذلك انه انما يرد لحصول الخوف من ترك النظر فلا بد من ان يرد تخويفه باماره مقرره في عقله
وان يكون التخويف وارد على وجه يحسن لانه قد يصح ان يخوف العاقل من امر من الامور باماره
ولكن يصير تخويفا على وجه يقبح واما تخويفه فهو بان يقول له انك قد شاهدت في نفسك اثار
النعم من الصحه والقوه والعقل وغيرها فلا يأمن ان يكون لك منعم انعم عليك بهذه الاسباب
فان انت لم تعرفه استحقيت من جهته العقاب فهذه صوره التخويف لكنه لا بد من اماره
مقرره في عقله حتى يصير سببا للتخويف واذا انفرد عن اماره فلم يكن له حكم وذلك هو ان يقول له
وقد عرفت بعقلك انك تستحق الذم على ما تاتيه من القبيح واذا عرفت ذلك وانه يجب من لا
نعمة له عليك ان يذم من اتاك بالقبيح فالذي يوجد منك ان تستحق من جهه هذا المنعم ما يزيد

ضرره على الذم حتى يبلغ حد العقاب وان يتحرى هذا الضرر بما يفعله من معصيته فيخاف عند
ذلك لا محالة خوفا صحيحا مستندا الى ما تقرر في عقله وانما وجب ما ذكرنا من التنبيه على الامارة
لان التخويف المجرد لا يثبت له حكم الا ترى انه لو قال لغيره قم من هذا المكان والا عاقبتك ولا يضيف
حين هذا العقاب الى امر متقرر في عقله لقبح هذا التخويف

واما الفصل الثالث فهو

بيان الوجه الذي يحسن عليه ورود الخاطر فقد ذكر رحمه الله انه يقول له واذا ثبت عرفته
كنت اقرب الى الطاعة وابعد من مواقعة معصيته وانما كان كذلك لانه اذا كان الذي اوجب
وروده عليه هو ما يصير به في الطاعة فيجب ان يتضمن طريقة اللطف وليس ذلك الا بما
ينبهه على ما يدعوه ويصرف عما يأباه وهذا هو معنى ما يجري في الكتب انه لابد في الخاطر من
التنبيه على جهة الخوف لان المقصود ان ينبهه على ما لاجله يجب النظر والمعرفة وقد اقتصر في
الكتاب على هذه الفصول الثلاثة ولابد من ضم وجه رابع اليها وهو تنبيهه على الادلة التي تؤديه
الى معرفة الله تعالى كما لا يحسن بدعوة الى الله ان يدعوه الى ذلك وهذا هو قول ابي علي وهو الصحيح
دون ما قاله ابو هاشم وقد مضت هذه الجملة في اول الكتاب وبيناها في غير موضع

فاما

ما اشتمل عليه الباب من الكلام على من سعى الخاطر بانه يثبت له ما يعارضه ويدافعه فالاصل
فيه انه اذا ورد عليه خاطر بالمنع من النظر والتخويف من فعله فليس يخلو حاله من امرين
احدهما ان يتساوى الخاطر الباعث على النظر او لا يتساويا بل ينقص عنه فلا يتفق عنه ولا
بد من ذلك لانه لا يجد امارة مقررة في عقله يبعثه بها على ترك النظر بل المعلوم في العقول ان
الامور الملتبسة انما تنكشف بالنظر والاستدلال وقد علمنا ان من دعا الى الاهمال والراحة
فقد عرف ودعا الى ما يدفعه العقل ويستهجنه وصارت منزلته منزلة من يدفع الى الحاجة
فيقال له اختر الراحة والدعة ولا تكتسب لانه نعلم بالعقل ان هذا القائل داع الى خلاف
المقرر في العقل وهكذا لو كان عليلا فدعي الى ترك المعالجة لانه يعرف ان الداعي له الى ذلك
تارك طريقة الخطا فان قدرنا انه يتساويا ويصح حتى يحصل فيه من التخويف في فعل النظر ما يثبت
مثل التخويف في تركه فلا بد من ان يزيله الله عنه بضرب من ضروب الازالة حتى يبقى
التكليف عليه ومهما اعتقد المكلف في خاطر غير معارض انه معارض فهو

المخطي من قبل نفسه اي فسبيله ان يدفع ذلك من نفسه وهو انه يجوز ان يقول له لا تنظر فان الناظر
شبيه للحيرة او يقول اختر الراحة والدعة او يقول انك مامون ان عرفت عليك ان تعاقبك
على معرفته لان كل هذه الوجوه مخالفة للمعقول وقد ذكر شيوخنا انه لو صح تساوي الخاطرين
وتعارضهما لوجب على العاقل ان ينظر فيهما الا ان يقال انه ينصرف عن النظر وهو الصحيح اذا لم يتعلق
تصاد النظر بن علما بجائزه ولئن كان فيه خلاف فحده جملتها اشتمل عليها الباب تم والحمد لله
تلوه ان شاء الله تعالى باب في بيان حسن تكليف النظر عند الخوف وصلى الله على محمد واله

الثالث والعشرون من المجموع في المحيط

لقاضي القضاة عماد الدين عبد الجبار بن احمد

وهو مما جمع الشيخ العالم ابي

محمد الحسن بن احمد بن متويه رحمهما الله رحمة واسعة

بسم الله الرحمن الرحيم

باب في بيان حسن تكليف النظر عند هذا

الخوف اعلم ان مراده بهذا الباب الذي اورده هو على التنبيه الى مورد ما اصحاب المعارف
في انه لابد ظن في التكليف وذلك انهم يقولون ان المطلوب بتكليف النظر اذا كان المعرفة
فلا بد من ان يحتج عليه بين تكليفهما وقد علمنا ان المعرفة غير معلومة للمكلف بل هي
مجهولة له الا ترى انه لو علمها بصفة العلوم لصح ذلك علمه بمعلومه فاستغنى عن النظر

ومتى لم يعرف فعلها ولم يعرف كونها معرفة فلا يصح ان يعرف حسنها وان يميز بين حسنها وقبحها
فاذا كلف مع ذلك صار بمنزلة تكليفه ما لا يطاق بل ابلغ لان الذين جوزوا تكليف
ما لا يطاق لم يجوزوا تكليف ما لا يعلم **وقد ذكر** عند هذا السؤال
انه اورد المخالفين في المعارف كل مورد ويقوا تكليفها وزعم ابو عثمن عند هذا السؤال
ان المعرفة تقع بالطبع وكذلك النظر وان التكليف يتوجه على المرء بعد العلم بالله تعالى
والعلم بكل الديانات ثم تكليف الاعمال فاما ان يكون عليه تكليف في تحصيل المعرفة فلا وكان
ما ذكرناه شبهة له وان كان قد اورد في كتابه في هذا الباب شبها كثيرة مصلح
ان يتعلقوا بها من ان المعرفة اضطرارية او نفي صحة التكليف فيها او قال بالالهام وكان
ابو علي رحمه الله يقول ان الضرر عظيم بهذا الكتاب حتى تكلم في مقدمه نقضه ويعود
الى الجواب عن الشبه ويقول ما يكلفنا المرء فعلى ضربين احدهما لا يتعلق بغيره بل يقع من العاقل
ابتدا نحو القيام والقعود وما اشبههما فاما هذا حاله يجب ان يكلف على الوجه المخصوص ويتاتى
للمكلف ان يعرفه قبل وقوعه ومتى لم يعرفه لم يحسن تكليفه ولا صار معرضا به للثواب
والثاني هو ما يتعلق بغيره وذلك ينقسم فربما كان طريقة التعلق بينهما ما يعود الى الاختيار
وربما كان بخلاف ذلك بل كان على حد الايجاب فالاول هو كالتعليق للاخبار ولا بد للمخبر من مخبر عنه
فمتى لم يعرفه ولم يحققوا انه على ما يخبر عنه لم يحسن عنه الاخبار وهو في كونه خبرا يقف على
ارادة المخبر وقصده وما كان من الباب الثاني وهو الواقع على حد الايجاب فهو كوقوع
المسبب عن السبب وتعلقه به فهذا اذا لم يمكن ان يكون عارفا بالمسبب قبل وقوعه جاز
ان يكلف ايقاعه عند علمه بالسبب وتصير علمه به كعلمه بالمسبب ومتى امكن ان يعرف المسبب
قبل وقوعه وجب تعريفه جاز ان يكلف ليحسن تكليفه فالمعرفة فيه من القسم الذي
ذكرنا ان علمه به قبل وقوعه لا يمكن واذا عرف النظر ووجوبه عليه كفى وكان تعذر
معرفته اذا كان يفعله لا يفتقر الى قصد فاذا لم يعرفه تعذر قصده اليه وكذلك
اذا كان قد كلف ايقاعه على وجه لا يصح الا باختيار يقصد ذلك الوجه وبالقصد يكتسب هذه الجهة فاما

[illegible]

العلم فقد عرف فاما الذي لا يخليه ضمان علما البين هو القصد به وقد يصح وقوعه من دون قصد منه
اليه فجاز ان يكلف وان لم يتقدم علمه به اذا عرف حال شبهه فقام مقامه الا ترى انه
اذا عرف وجوب النظر او حسنه وعرف انه لا يراد لنفسه عرف انه اداه الى شيء لم يرد الا الى
شيء حتى يحمل ذلك بعد ان يعلم ان ما يؤدي به اليه هو العلم وقد مثل في الكتاب هذه الجملة
بان من لزمه رد الوديعة فقد يجوز ان تعالى الله افتح باب البيت فانما تظهر له بلحقها او اقطع
هذه العلاقة فانها تقع عند صاحبها او ان مر على سمت مخصوص فانك تصيب او ضع الشمع
او الطين على بعض الاجسام المنقورة ليظهر لك الكتابة فيها فكل هذا من فعله يجوز ان يكلف
وان لم يعرف تفصيله قبل الوقوع فكذلك الحال فيما ذكرناه **ومما يشبه ما تقدم**
قولهم لو كلف المعرفة لنهي عن الجهل ولا بد من ان يعرفه لينتهي عنه وفي علمه به ما يقتضي علمه
بالمجهول وجوابنا في ذلك انه لا يكلف الانتهاء الا عن كل اعتقاد لا يحققه ولا يأمن ان يكون جهلا
كما يكلف الانتهاء عن كل خبر لا يأمن ان يكون كاذبا فيه والتكليف على هذا الوجه صحيح وهكذا
لو اراد ان يتوب عن الجهل قبل ان يعرف ان ما كان عليه كان جهلا فانما عليه ان يكف عن
كل اعتقاد لا يامن ان يكون جهلا ويستوعب القول في هذا الفصل عند ذكر شبههم في ان النظر
لا يولد المعرفة وانها لا بد طريق التكليف **باب في حكم هذا النظر**
والمعرفة وفيما يتصل بالتكليف اعلم ان الله تعالى اذا اكمل عقل المكلف جمع فيه شروط
التكليف فلا بد من ان يعرضه الى ذلك تكليفه والا عريت هذه الاسباب عن معنى وفائده والذي
لا ينفك تكليفه منه هو النظر والمعرفة وما عداهما تبع لهما فاذا تقررت هذه الجملة
فما وجب تكليفه في حال من الاحوال وجب تكليف المعرفة في اول ما يصير عاقلا مستكملا
لشرايط التكليف الحري اذا الذي له صح هذا التكليف هو ما يثبت فيه من اللطف
وهذا مستمر في جميع الاوقات وغير جائز ان يقتصر به في باب التكليف على الظن مع امكان
العلم ومع انه تعلق اللطف بالمعرفة ومن شانه ان يكون معرفة على ابلغ الوجوه وان يمكن تحصيله على ابلغ وجه فاذا كان المعرفة

التي جعلها الله لطفاً له تتأتى ان يأتي بها المكلف في اول حال تكليفه بل لا بد من مهلة وجب امهاله
القدر الذي يمكنه تحصيلها فيه ثم لا يجب اذا لم يكلف الا ببيان بالمعرفة في الحالة الاولى ان
يكلف الاتيان بها فيما بعد لان التكليف انما يرد على المكلف بالطريقة الممكنة دون
المتعذرة فاذا كلف ومكن من فعل العلم بالله تعالى والعلم بعدله واستحقاق ما يستحق من جهته
مما يثبت له حظ الدعاء والترغيب فان تعالى قد ادى ما وجب عليه وان قصر واضاع المعرفة
فمن جهة نفسه اتي ولا بد ان يضطره الله سبحانه اليها لا بد اذا اخل بالفعل او اضطر
اليها لانه غير ممتنع في اللطف ان يكون مقصوراً على ما يأتيه المكلف دون ما يفعل فيه
وعلى هذا اوجبنا ان يكون التكليف عاماً في جميع المكلفين بالمعرفة وان لا يكون احد
منهم قد اضطر اليها فان قيل فقولكم انه يجب ان يكون مكلفاً بالمعرفة في كل حال لثبت
هذا اللطف باطل بما قد علمنا انه قد يستمر به احوال كثيرة ولا معرفة له بما ذكرتم قيل له
ان اللطف انما يمكن ان يجعل لطفاً مع الامكان فاما عند التعذر فمحال ان يقال ذلك فيه وفي
اول حال تكليفه لا يمكنه ايجاد المعرفة وانما يتوصل اليها بوسايط وقد يجوز ان يقول
قائل انه في هذه الاحوال قبل ان يسمو الى المعرفة نظر الضرير ويقوم ظنه مقام علمه ودليلكم لفقد
امكان العلم ولا بد اذا امكن العلم ان يجري على هذه الطريقة فيما بعد بل عليه ان يعدل الى العلم لان
الظن لا يثبت له حكم مع التمكن من العلم فهذه طريقة القول في هذا الباب

باب في انهما لطفان اذا كانا من فعل العباد

اعلم ان المعرفة اذا كان يثبت وجوبها لكونها لطفاً وقد تقرر ان الالطاف يختلف احوالها فيما تعلق كونها لطفاً
بان يكون من فعل العباد دونه ووقوع كونها كذلك على ما نفعله تعالى فاذا ثبت ذلك لم يكن
من الممتنع في العقول ان تكون المعرفة لطفاً اذا كانت من فعله تعالى لعلة لا توجد فيما
يفعله نحو وجوه توجبها وما يرجع اليها من الكلام والبعد من الشبه ولم يمتنع ايضاً ان يقف
كونها لطفاً على ان يكون العبد هو الذي يكتسبه لنفسه لان وقوع العلم على غير هذين الوجهين

لا يجوز اذ لا يقدر العاقل بقدرة ان يفعل العلم في غيره ووجه اختصاصها بان يكون لطفاً على
هذا السبيل ان العاقل متى كلف تحصيل امر من الامور حتى لحقه فيه جهد ومشقة كان الى التمسك
به وبما يقتضيه ويطابقه اقرب وعن الامور التي تبطله وتزيله ابعد وكذلك المعرفة متى
تكلفها المرء واجتهد عليه ان يحرسها حق حراستها وان يأخذ في نفسه بدفع الشبه وازالة الخواطر
القادحة الى ما اشبه ذلك فغير ممتنع ان يكون كونها لطفاً موقوفاً على هذه الطريقة
ولا يمكن ان يقال كيف يصح ان يكون الحضر حالاً لا يثبت له حظ اللطف فاذا قوي وزاد
حكمه على ما كان يزول فيه حظ اللطف لان ذلك غير ممتنع في الالطاف الا ترى ان الاصل في اللطف
ما نعرفه من حال دنيانا فيمن يدبر امره من ولد او عبد ومولى جائز ان يكون الشيء من التاديب
فيه لطفاً حتى اذا ازددنا عليه خرج عن هذه الطريقة فكذلك لا يمتنع مثله في العلم المكتسب
والضروري فاذا ثبتت هذه الجملة قلنا ان المعرفة هي جارية مجرى الالطاف التي انما يثبت الطافاً
لنا متى وقعت من فعلنا كالشرعيات وغيرها ولو فعلت فينا لم يثبت لها هذا الحظ يدل على انها
كالمعتبر في الاصل في باب كونها لطفاً باستواء احوال المكلفين فيها فكذلك في الوجه الذي
منه يصير لطفاً لا يختلف فيهم الا ترى ان الذي لاجله يصير لطفاً لزيد اذا كانت مكتسبة
هو المعنى الذي يثبتها عليه والمعنى الذي يصير لاجله لطفاً اذا كانت ضرورية هو الوجه
الذي تقدم ذكره ومعلوم اتفاق احوال العقلاء في ذلك فلو كان صلاح بعضهم في ان يضطر
اليها لكان صلاح جميعهم كذلك فكان لا يجوز ان يكون معارفاً مكتسبة وقد بينا انه ليس
علمنا بالديانات ضرورة فيجب ان يكون كذلك حكم جماعة المكلفين وان كان علم بعضهم
ضرورة ان يكون كذلك فينا بل وجب ان يخلقه في العقلاء ايضاً ومتى قدر استواء الحال
في الوجهين وجب على الله تعالى ان يفعلها فينا ويريح علينا اسبابها لانه المكلف فاللطف لا داخل
في ازاحة العلة واجب عليه ولا يجوز ان يكلفنا اصلاً لانه لا يبقى لحسن تكليفه وجه سوى
الثواب وليس يحسن التكليف لاجل الثواب وقد صح ان يجعل الوجه الذي اشرنا اليه في العلم

للمكتسب من المزية وجمًا في أن يكون جماعة المكلفين يتكلفون اكتساب العلوم وذلك لأن
الذي عرفناه من أحوال العقلاء في أمور دينهم ودنياهم أن أحدهم إذا لحقته مشقة في أمر من الأمور
يفعله للقيام بغيره وليصل بها إليه فهو الذي يصنع وقد علا في هذه الشدة أو فيمن أنه
يناله عفوا بلا كد ومعاناة مشقة ألا ترى أن من يتكلف بناء دار ليسكنها فليس محافظته
عليها كمحافظة من وصل إليها بإرث أو هبة أو اغتنام وهكذا إذا تكلف تخريج ولده
حتى يدرك فيه الرغائب فليس حاله معه في أنه يحافظ على ما يحصل معه هذا الغرض كحاله
في ولده الذي تعلم من دون بذل المال وهكذا لو تكلف جمع كتاب وتحريره أو جمع مال بالاكتساب والتجارات
لأنه يكون بخلاف أن يرث المال أو يسمح له غيره إلى ما أشبه ذلك والكلام في هذا الباب على الأغلب من
أحوال الناس لا على الناكر فإذا ثبت ذلك وقد عرفنا أن الغرض بالمعرفة هو التمسك بالواجبات
وتجنب القبائح كما أن الغرض من الباني للدار سكناها فإذا كنا نعلم أن صنعها للبس كمن من بناها
ولا توفيره على سكناها ومحبته لذلك كتوفير من بناها فهكذا الحال فيمن يكتسب المعرفة ليثبت
له حظ اللطف يكون حاله أقوى في المعنى الذي ذكرناه من حال من يضطر إليها فيجب أن يتفق أحوال
المكلفين في ذلك لأنه لا فرق بين أن يحسن للمعرفة الضرورية حظ اللطف أصلا وبين
أن يكون جهة اللطف فيها يضعف عن جهة اللطف في المكتسب ويكون حال المكتسب أقوى مما ذكرناه في
الضروري في أنه لا يجوز أن يعدل عن المكتسب إلى الضروري فهذا أيضا وجه في المسألة

وقد أشار في الكتاب إلى الطريقة التي يذكرها أبو هاشم

في هذا الفصل والذي يصلح أن يجري عليه أن يقال إذا خلا المكلف من تكليف العلم بالله وتوحيده
وعدله صح خلوه من تكليف المعارف ولو كان في المكلفين من لا يكلف شيئا من المعارف لبعد
التكليف عليه في أفعال الجوارح خاصة ومن الجائز أن لا يكلف المركبة أمر هذه الأفعال
لفقد أسبابها عليه من نحو الاستدانة والتكفل بحفظ الوديعة وغير ذلك ويجوز أن لا يتعلق
صلاحه بشيء من التروك فإذا ثبت ذلك فلو كان هذه معرضا للقدر اليسير من الثواب لم يمنع حسن التفضل

بمثله فيجب أن يزيله التكليف عنه والحال هذه وربما يورد على وجه آخر فيقال إن تكليف أفعال
الجوارح متى انفرد عن تكليف أفعال القلوب خف موقعها في الثواب فلا يكون معرضا بأفعال
الجوارح لما لا يناله بلا تكليف وإثباته تنقيح هذه الطريقة أن تستعمل على ما نقرر عندنا
من تمييز الثواب بالتعظيم العظيم فنقول لا يكفي أن يتميز به التعظيم دون أن يكون قد بلغ في نفسه
في العظم مبلغا على مقدار التفضل فأما إذا كان المذهب أن مفارقة الثواب لغيره هي بالتعظيم
فلقائل أن يقول هلا كان القدر المستحق بأفعال الجوارح قدرا يجوز التفضل بمثله لكنه
تفارقه التعظيم فيجوز التكليف لأجله وهذه الطريقة مدخولة لأنا لا نعلم مقادير الثواب
على الأفعال والأحرجة السمع فمن أين لنا أن ما يستحق بأفعال الجوارح يجوز التفضل بمثله بل كل
شيء مما يكلف المرء فيجب أن يكون المستحق به مما لا يجوز التفضل والحد في التكليف

باب في أن المعرفة كيف تكون لطفا وبماذا تكون لطفا اعلم

أن هذا الباب مرتب على ما تقرر من كيفية ورود الخاطر عليه بالخوف من ترك النظر
والمعرفة ضررا وكذلك في دعاء الداعي وغير ذلك ومعلوم أنه إذا خوفه من ترك
النظر ضررا فإذا علم ونظر أن الأمر كما ألقى إليه الخاطر أو نبهه عليه الداعي فلا شبهة
في أنه يدعوه علمه بالضرر الذي يستحقه على القبيح أو على الإخلال بالواجب إلى فعل الواجب
وترك القبيح وكذلك علمه بسوء نفع له على فعل الواجب وترك القبيح لأن الأصل في الدعاء
والصرف هو ما يرجع إلى ما يتعلق بالمنافع ودفع المضار وإذا كان المرجع باللطف إلى ما
نفع عنده من فعل واجب أو مجانبة قبيح فلا بد من ثبوت اللطف في المعرفة التي وصفناها لأن كمال
العقل يقتضي ذلك حتى لا يجوز ممن نعتقده عاقلا أن يخبر عن نفسه أنه لا يبعثه على فعل
شيء من الأشياء ما يرجوه فيه من نفع ودفع ضرر ولا يصرفه عن فعل شيء من الأشياء ما يجده
من مضرة فأما قول القائل إن كانت طريقة اللطف في المعارف ما ذكرتم فيجب أن لا يقطعوا في كل من حصل له أن الأخلاق أوجب

ولا يقتضي بفعل قبيح على وجه من الوجوه فمن جواز ان له اما او حبا في هذه المعرفة ان تكون
لطفا على ضرب من الاجمال دون التفصيل وطريقة الجملة في ذلك ظاهرة بينة وانما
بقي الكلام في تفصيل لم نتعرض له هذا والمعتبر من حال الالطاف التي تقع من جهة العباد
انها قد تكون الطافا بان يختار المكلف عندها لا محالة وقد تكون بان يجعله اقرب الى طريقة
الاختيار في كلي الوجهين تكون قد اوجب علينه فيها اذا اوجد التكليف بها وبفارق
ما يقوله في اللطف الذي يفعله الله تعالى لانه قد اوجب كثير من شيوخنا وقوع الملطوف
عنده لا محالة فاذا كان كذلك جاز ان يكلفه الله فعل المعرفة فاتى بها ويختار ما
المعرفة لطف فيه وقد يقربه المعرفة من اختياره وان كان يجوز ان لا يختاره لانه لا شبهة
في ان من علم ان في الشي نفعا كان الى فعله اقرب ومن عرف ضررا كان ابعد من فعله هذا
هو الغالب ثم قد يجوز ان يؤثر اللذة العاجلة ويسوف نفسه بالتوبة وعلى هذا لا بد
من ان يكلف اللطف كما يكلف اذا علم انه يختاره لا محالة لانه في كلي الوجهين يزيل خلة في
ازاحة العلة وصار في منزلة ذلك منزلة ما يفعله احدنا بولده من الالطاف لانه
قد يبلغ فيها الغاية ثم يختلف حال الولد فربما اختار ما هو الملطوف فيه وربما لم يختره ٥
فان قال فاجعلوا احد اللطف للمعرفة بالثواب والعقاب ولا تعدوا في هذه الجملة
العلم بالله عز وجل وبصفاته ٥ قيل له اذا كان التوصل الى ذلك غير ممكن الا
بهذه الطريقة اجرى الجميع مجرى واحدا وعلى نحو هذا يجوز في العبادات الشرعية المسلمة
على اجرا وانعاما ان يكون طريقة اللطف يتعلق بفعل اجزائها ولن يتم الا متى فعلها فبعد
الكل معدا واحدا ٥ **واعلم** انه اذا كانت طريقة اللطف في المعرفة ما ذكرناه وجب
ما ينتهى الى ان ما يكلف المرء على وجه واحد لان ماله ولاجله يصير لطفا في
بعض التكاليف قائم في الجميع فعند ذلك يزول التشابه فيقول اذا لم يجب تكليف اللطف
ولا تكليف الملطوف فيه فمتى عرف انه مكلف بالمعارف ان يعرف تفاوته بعقب
التكليف قيل له هذا هو الواجب عندنا حتى يبقى قدرا يمكن فيه ان يأتي بطاعة او بتمهي عن



معصية ثم لا يقتضي ذلك اغرا بالمعاصي لانه في ابتدا ما ينظر فيعرفه تعالى لا يعرف
هذا الحكم الا ترى ان ذلك يقف على علمه بحكمته فان عرف واحدنا طريقة التكليف وعرف
في غيره انه قد كلف المعرفة عرف ان المسعى ما ذكرناه وهذا يوجب اغرا في غير بعض المكلف
وهذا هو على ما اختاره قاضي القضاة فاما ابو علي فقد اقتصر في تكليف المعرفة على العلم
بالتوحيد فقط فوجب بقاه قدرا يمكن فيه من ذلك اجاز اخترامه من بعد واضاف ابو هاشم
اليه العلم بعدله على ما دل كلامه عليه لان العلم الذي هو لطف في الحقيقة لا يتم دونه
في ان يبقى القدر الذي يتمكن مما ذكرناه والصحيح ما تقدم وقد مضى بيانه في غير موضع ٥

باب في بيان حكم النظر والمعرفة فيما يستحق

بهما من ثواب او عقاب اعلم انه اذا ثبت وجوب النظر والمعرفة صح ان يجري احكامهما على
احكام الواجبات فيما يرجع الى الثواب بفعلهما والعقاب بتركهما لان هذه القضية غير مخصوصة
بشي من الواجبات دون ما عداه ونقول اذا اتى بهما او باحدهما فلا بد من استحقاقه للثواب لان الوجه
الذي منه يستحق الثواب بشي من الواجبات ما فيه من المشقة على وجه ما يقع الثواب ما دام هذه
المشقة حتى لو لم يكن القديم تعالى ملتزما للثواب بذلك لما حسن ان يجعله ثابتا وليس لاحد
ان يقول كيف يستحق الثواب على ذلك والمكلف لا يقصد بفعلها الا طاعة الله وعبادته
والتقرب اليه لانه ليس من شرط استحقاق الثواب بالواجب ما ظننته ايها السائل بل يكفي ان يكون فاعلا
له للوجه الذي وجب له مع ثبوت المشقة عليه في ذلك وانما يجب هذه القضية في الشرعيات
التي لو لا علمه بالله لما صح منه ايقاعها على ما وجب له وكان شرطها ان يقع طاعة وعبادة
فاما غيرها من الواجبات فغير مفتقر الى ذلك وعلى هذا يستحق من يرد الدين والوديعة للوجه
الذي له وجبا ثوابا فان قال اوليس لا بد من ان يفعل الواجب للوجه الذي وجب له حتى يدخل
في استحقاق الثواب فاذا احتيج الى ذلك قيل لكم فالمكلف في ابتدا حال نظره لا يفعله لوجه
وجوبه وكذا اذا فعل المعرفة في الثاني لا يفعلها لوجه وجوبها فيجب ان لا يكون لذلك
مدخل في الثواب ٥ قيل له لا يفعل النظر [illegible] له وجه حصول الخوف له من

تركه ولا يفعله إلا لذلك فيجب استحقاقه للثواب عليه وأما المعرفة التي يفعلها فإنه يقصد بها أيضا أحد الوجوه وذلك لأنه قد عرف أن النظر لا يراد لنفسه وإنما يراد لكيفية ما يتلبس من الحجة ويكون الذي يقع منه عند النظر من هذا الاعتقاد الذي يجعل علماً مقصوداً به التحرز من الضرر الذي خافه لأنه قد علم أنه لا يصير على أمان مما قد خوف إلا بأن يعتقد أحد القولين اللذين قد سمع اختلاف الناس فيهما فيصير إشارة للمعرفة في أنها مفعولة لوجه وجوبها كنفس النظر فلهذا أحكمنا بثبوت الثواب له على ذلك وبين هذا أن المخوف يخوف من أن لا يعلم صانعه ومدبره والمنعم عليه فلا يأمن من مواقعة معاصيه فيفعل العلم به أمانا من ذلك وهذه جهة الوجوب عند التحقيق فيثبت استحقاقه للثواب عليهما له فإن قال فإذا لزمه نظر بعد نظر فكيف طريق استحقاقه للثواب قيل إنا بأنه يستحقه على كل واحد من الأنظار على ما يحققه فأما أن يأتي ببعضها فيستحق ثواب الجميع فلا مدخل للكلام في استحقاقه للثواب فأما إذا أخل بالواجب عليه من ذلك وقد تقرر أن من حكم المخل بالواجب أن يجري مجرى فاعل القبيح فيستحق استحقاقه للعقاب إلا أن الحال في استحقاقه للعقاب يفارق حاله في استحقاقه للثواب لما قد بينا أنه لا يستحق الثواب على شيء منها إلا بعد دخوله في الوجود وأما استحقاقه للعقاب إذا أخل بالنظر الأول على الأنظار التي يترتب عليه فقد اختلف فيه كلام أبي هاشم فقال مرة أنه لا يستحق على كل شيء من ذلك إلا في الحالة التي لو نظر فيها ووجدها كلفه لكان يستحق به الثواب فأما أن يستحقه على ترك النظر الأول دفعة واحدة فلا وذلك لأن استحقاقه للعقاب قد وقع في مطابقة استحقاقه للثواب وإنما كان أحدهما بالفعل والآخر بالترك فيجب أن يجري حكم أحدهما على حكم الآخر ومذهبه الثاني أنه إذا أخل بالنظر الأول استحق العقاب على الإخلال بسائر الأنظار في هذه الحالة لأنه قد صار مضيعا لجميعها حيث منع نفسه من صحة فعله لها بما قد ارتكبه من تضييع النظر الأول فوجب استحقاقه للعقاب عليهما دفعة واحدة وله مذهبان في الفاعل للسبب الذي يوجب مسببا قبيحا فقال في أحدهما يستحق عند فعله للسبب عقاب المسبب لأنه قد صار في حكم الفاعل له بالسبب والثاني

٨٧

أنه يستحقه عند وجود المسبب والواجب عنه بأني كلتي المذهبين أن لا يستحق العقاب في الأول وإنما يستحق عقاب المترتب عند وجوده لأن وجه قبحه هو الذي يؤثر في العقاب وذلك لا يحصل إلا عند وجوده وهكذا إذا أخل بالنظر الأول لم يجز أن يستحق عقاب الإخلال بالنظر الثاني ولهذا كان يجوز أن يخترم عند وجوب النظر الثاني عليه بعد تقديم النظر الأول فلو جعلناه في تلك الحالة مستحقا العقاب الإخلال بالنظر الثاني لكنا قد جعلناه مستحقا للعقاب على الإخلال بالنظر في حال يصح كونه ممنوعا فيها فيجب أن يترتب استحقاقه للعقاب كترتيب النظر في نفسه وكترتيب استحقاقه للثواب على ما مضى ذكره فأما قول القائل كيف يستحق العقاب على ترك النظر الأول ولا سبيل له في الوقت الثاني إلى إزالة ذلك العقاب مع بقاء التكليف عليه من حيث لم يحصل له العلم بالله جل وعز فمن جوابنا أنه إذا أمكنه الإخلال بذلك النظر الواجب وقد عرف بعقله وجوب الندم على ما ذا سبيله وإذا ندم وتاب سقط عقابه ويجري محل التوبة عقليه لحصول الخوف من تركها فقد صار يمكنه أن يعرف وجوبها ووجه وجوبها فيجب أن يصير ذلك طريقا إلى استحقاقه للعقاب

باب في أن تكليف المعرفة هل يتكرر أم لا

اعلم أن المكلف إذا كان قد كلف العلم بالله تعالى بأن يأتي بنظر مرتب وهو أن ينظر أولا في إثبات الأعراض ثم من بعد ينظر في حدوثها فإذا اقتصر في الأول وصار بحيث لا يمكن في الثاني من النظر في حدوثها وما قدم النظر في إثباتها فغير جائز أن يقال يزول عنه التكليف جملة مع العقل وتكامل شروط التكليف فيه وغير جائز أن يكلف ما لا سبيل له إليه من النظر في حدوثها في هذه الحال وإذا بطل كلا الأمرين فليس إلا أن يكلف الآن النظر في إثبات الأعراض ولا يقتضي ذلك أن يقال قد بدا لله جل وعز في تكليفه حيث كلفه في الأول في هذا الوقت شيئا وقد صار الآن مكلفا له سواه لأن تكليفه الآن بالنظر في حدوث الأعراض لا بد من أن يكون على ضرب من الترتيب وهو تقديم النظر في إثباتها فإذا لم يفعل ذلك تغيرت الحال في تكليفه فأما كيفية استحقاقه للعقاب في الوقت الثاني على إخلاله بالنظر في حدوث الأعراض وهو غير متمكن [illegible] فيه فقد ذكرنا فيه على أحد مذهبي أبي هاشم حيث قال يستحق العقاب عند إخلاله

بالنظر الأول فلا كلام وإن أخر ما المذهب الثاني وهو الذي صححناه من قبل فالواجب أنه إذا
كان قد أتي من قبل بأن ضيع النظر الأول وقد كان يمكنه أن يأتي به جاز استحقاقه للعقاب
في هذه الحال على هذا الإخلال كما يستحق العقاب من لم يفعل مقدمات رد الوديعة فإذا جاء الوقت
الذي لو كان قد سعى إليه فيها لتمكن منه جاز استحقاقه للعقاب لتضييعه تلك المقدمات
وهكذي الحال فيما يحتاج حصوله إلى غيره إذا تركه في الأول وإذا تنبه إلى كراديه ممن غامر
جميع نفسه فلهذا افترق الحال فيهما فأما قول القائل هل يتكرر عليه الخاطر في كل حال أو يكتفى
فيه بالخاطر الأول فمرجاسان لم إلى بحصول الخوف له فإن كان خايفا مستحقا له فلا وجه
لتجديد الخاطر عليه وإن زال عنه الخوف بطريقة التسهو وغيره فغير ممتنع إذا لم يكن له سبيل
إلى الخوف أن يخطر الله تعالى بباله ذلك ليكون مكلفا فيجب أن يعتبر هذا الاعتبار لا غير وأجاب
في أخر الباب عن قول من يقول كيف يكون وجوب النظر على المكلفين بنبه الخوف الحاصل لهم
وقد عرفنا من حال كثير من الناس أنهم يخبرون عن أنفسهم بعدم هذا الخوف ودفعه وإنكاره
كما قال الخوارج وغيرهم أن الخوف عند طروق الخواطر والأصل في ذلك أن الأمر الذي يختلف أسبابه
ولا سيما لا يمتنع مثل ذلك فيه وقد بينا من قبل أن أسباب الخوف تختلف في المكلفين فمنهم من يخاف
عند شيء ومنهم من يخاف عند غيره ومتى كان كذلك جاز من المخبر أن يكون هذا الخوف لو وقع الذي فيه
الا ترى أنه يجوز أنه يخاف أحدهم في الأول ثم يستصحب هذا الخوف فإذا أخبر عن نفسه أن لا خوف وهو
قد اجتهد في إزالته ببعض الأشياء أمكن أن ينظر بتكرر هذا الخوف ثم هكذا حتى تستمر هذه القضية
في جماعتهم فلا يمكن القائل أن يقول لو كان هذا الخوف ثابتا لعرفه سائر المكلفين وإن كان من منع
من الخوارج من ثبوت الخوف بالخاطر يقصره على هذا الوجه ويقول إنه يثبت الخاطر ولا خوف به قلنا
له إنه قد يخاف عند دعاء الدعاة وقد بينه من ذي قبل وقد كنا ذلك إذ إنه المستحق لحصول
الخوف من جهة بعينها **وذكر** في الكتاب أن ما يقوله من منع من ثبوت هذا الخوف
بحاله فما يقوله من يقول كون المعارف ضرورة بأن يقول قد وجدنا العدد الكثير يتعرفون من أن
يكونوا قد عرفوا الصانع بل يجد من أنفسنا أنا لم نضطر إلى معرفته وإن ذلك وقع بنظر وتأمل

[illegible]

تعرفنا أنه لا مدخل للضرورة فيه ولا يمكن أن يدعي في مثل هذا العدد ممن سعى النظر أن يخبروا
عن أنفسهم أنهم غير خايفين من تركه فافترق الحال فيهما **باب في أن التكليف**
الظن لا يقوم مقام المعرفة بالله تعالى اعلم
أنه لما كان الظن قد يقوم مقام العلم في أشياء صلح أن يقال كيف لا يقيمون الظن في هذه
الأبواب مما يتصل بالعلم بالله تعالى وصفاته واستحقاق ما يستحق من جهته مقام العلم
وهلا إذا منعتم من إقامة الظن الذي ليس مظنونه على ما ظننه مقام العلم جعلتم الظن
القائم مقام العلم هو ما يكون مظنونه على ما ظننه وهلا جعلتم بذلك الاعتقاد المجرد
وإن لم يكن علما لأنه قد يساوي حالة حال العلم والظن في أشياء ومتى صحت هذه الجملة أوجبت عليكم
أن يجعلوا المقلدة ناجين ولا سيما إذا قلدوا الحق والحال لن يمكن أن تقصروا بالنجاة على العلماء الذين
وقفوا ونظروا واستدلوا وأن يجعلوا من عداهم بالكفر وهذا ما لا يخفى فساده والجواب
أن الذي نقيمه مقام العلم من الظنون هو ما يتعلق بالمنافع ودفع المضار وذلك هو فيما إذا
حسن فللنفع وإن قبح فللضرر فإذا تعذر على المرء العلم بما يحدث في المستقبل أقيم الظن مقامه
لئلا يبطل على المرء أمر معاشه فأما ما ليس هو على هذا الوجه فلسنا نقول فيه بما ظننه وضادت
منزلة ذلك منزلة الخبر الذي إن حسن فلكونه صدقا فأما ثبوت غرض فيه وتعريه من وجوه القبح
وإن قبح فلكونه كذبا فقط وعند ذلك متى لم يعلم المخبر أن الأمر على ما يخبر به قبح منه الإقدام
عليه ولم يقم الظن مقامه فصار كما يوجد في الأصول ما ينوب الظن مقام العلم فقد لا ينوب
هذا المناب فليس بأن يرد إلى بعض ذلك أولى من بعض فإن قال فقد رضيت بما أصلتم من إقامة الظن
مقام العلم حيث يكون ظنه ذلك المنافع والمضار أفليس الباب الذي نحن فيه متصلا بالمنافع
والمضار فجوزوا إنابة الظن مناب العلم قيل له إن المعرفة إذا وجبت فلكونها لطفا ومن
شأنه أن يكون على أبلغ الوجوه وأقواها إلا أن ما دل على وجوبها فهو دال على وجوب هذه الصفة
فيها وإذا كان كذلك لم يجز قيام الظن مقامه وعلى أنا قد بينا أن الذي يقوم الظن فيه مقام العلم هو في ظن

يتناول النفع ويكون وجه حسنه بغير الظن خالف حاله ما ذكرناه فان قال فانكم حسنتم اقامة الظن
في امور الدنيا مقام العلم لتعذر العلم في ذلك لتعذر الوصول الى العلم بالامور المستقبلة وهذا
بعينه قايم في العلم بالله وصفاته واستحقاق الثواب والعقاب من جهته قيل له كان العلم
ممكنا بالنظر في الادلة على ما سبق القول فيه وعلى ما يجي من بعد وعلى انا لو قدرنا تعذر حصول
المعرفة لم يجب ان يحل حال العدول الى الظن بل كان يجب التوقف والشك لان الامور التي لا
طريق للعلم بها انما يلزم فيها ما ذكرناه فاما ان يجب الظن لا محالة فلا بد فيه من دلالة او امارة
والظن انما يثبت له حكم عند صدوره عن امارة كما نعرف في احوال الدنيا وامر الدين بخلاف ذلك
فان قيل فقد يقوم الظن في اول احوال تكليفه مقام العلم فيه لا حاجة اذ لا يتم به هذا التكليف
قيل له كون النبي لطفا هو موقوف على الامكان ولا يمكن في الحال سوى الظن وقد يمكن فيما بعد
تحصيل العلم فافترقا فاما قول من يجعل التكليف في ذلك راجعا الى الظن فهو باطل لان الظن
اذا كان من قبيل الاعتقاد فكانه قد اوجب عليه اعتقاد الايمان بكونه محقا فيه ولا فرق
بينما يجوز جهلا وبين ما يقطع بكونه جهلا في قبح اقدامه عليه واذا لم يجعل اعتقادا فلا بد
فيمن ظن امرا من الامور ان يضاف اليه اعتقاد يعبر عنه بالتحري فيكون الظان للصانع مجوزا
للتعطيل والظان للتوحيد مجوزا للتشبيه لانه متى قطع على احد الجانبين خرج عن طريقة
الظن فقد صار راجعا الى هذا الظن اعتقاد الايمان كونه جهلا وخطا ولا يجوز ان يرد التكليف
على هذا الحد وقد بينا من قبل مفارقة حال الناظر لحال من ذكرنا ومفارقة حال من يستحسن تقديمه
لحال من يعتقد ابتدا او يظن لانهما قد استندا علمهما الى طريقة توجب ثم ان يكونا معتقدين على الجملة
وبعد فكان يجب في كل من نظر في هذا الباب ان يقضي بالعود وان كان نظر نظرا عن الدين فاما قصده
بالظن على ما يكون مظنونه على ما يظنه فبعيد لان ما يتعلق التكليف فيه بالظن فليس يعتبر
فيه ان يكون مظنونه على ما يظنه او على خلاف ذلك وانما يراعي حال الظن واذا تدبرت ما يجري عليه
احوال الناس في امر معاشهم عرفت صحة ما قلناه فاما الاعتقاد المجرد فانه يوجب على
المعتقد عليه ان يكون معتقدا على ما الايمان كونه لا علما بما سبق القول فيه فيجب ان لا ينوب

مناب العلم ولسنا نعطي الاعتقاد المحض شيا من احكام العلم والظن على ما توهمه السائل
فاما قول السائل فيجب ان لا يحكم الا بنجاة من يكلف النظر والاستدلال فان اراد الا يحكم الا بنجاة
من قد برع في اصول الكلام وفروعه ابتدا فذلك لان هذا مما لا يلزم كل مكلف وانما يتعين هذا
بعد فروض الكفايات لكي اذا دفع اصحاب الشبه الى حلها يمكنوا من ذلك العلماء بهذا الشان
فان كان مراده بذلك ان نقضي بهلاك المقلدة على الحقيقة فكذلك نقول وانما حكم كثير من
العامه عندنا انا نحكم بعقد نظر واوعرفوا ما لا بد من معرفته وان كان من تمام ما ابتناه
الى القاسم اذا احعل المقلد بتعذر عليهم تحرير العبارات وترتيب الادلة ومن هذا سبيله حاله
ان يقضى له بالفوز في الاخرة وعلى هذا يتناول الكلام الى القسم اذا احعل المقلد للحق ناجيا

باب في ان غير النظر في الادلة لا يوصل الى المعرفة والعلم

ان من خالف في ذلك يقول ان النظر في قول الغير وان لم يعرف صحته ولا قامت على صدقه
دلالة من الخط في ايجاب العلم ما للنظر في الادلة حتى يجعل التقليد المحض سببا للعلم وقد
ابطلنا القول بالتقليد فاما من زعم انه يرجع الى قول معصوم قام عليه المعجز فخروج
عند التحقيق عن التقليد وهكذا الحال فيمن جعل النظر في الامارات والشبه سببا للعلم
فقد بطل قوله بما مضى فلم يبق الا ان يكون النظر الموصل الى المعرفة هو ما يقع في الادلة لا غير
ثم الذي يبينه على النظر في الادلة اذا لم يسبقه من دعى قبل ان يرد عليه الخاطر او يدعوه
الداعي وقد مضى تفصيل هذه الجملة

باب في بيان ما اوردوه من الشبه في ابطال النظر

اعلم ان الشبه التي تورد في النظر واعطا به الحكم
الذي اعطيناه من وجوبه وتوليده للمعرفة سبيله مشتركة تصح من ضروب من المخالفين
يرادها لان من يرى ان الحق فيما هو كل تقليدا يورد شبهه ومن يرى ان المعرفة ضرورية
يورد في بعض ذلك ومن يرى تكافؤ الادلة يورد ايضا بعضها لقوله ان النظر لا يقتضي الا
رد الثقة وثلج الصدر وانه ليس لبعض ما يصل المرء اليه عند النظر مزية على بعض وقد

تورد الشبهة في ذلك من يرى أن طريقة التوليد غير ثابتة في الاسباب المسببات وانما الله
تعالى يحدث المسبب ابتدا عند اكتساب العبد للسبب وقد يورد ذلك من يرى انه يحصل المعرفة
بضرب من الطباع وقد اوردنا ما فيه خاصة وقد تورد الشبهة اصحاب الحيرة والذين اعتقدوا
انه لا حظ للنظر الا في ايقاع الحيرة وان كثيرا من الناس ضلوا وتحيروا عند النظر
ولولاه لكانوا على جملة الاسلامية ومتى كان الخلاف في بعض المذاهب مشتركا تشعبت وجوه
الشبه بالمخالفين وقد اوردنا شبههم في الباب على ضرب من الاجمال والابهام من دون اضافة
كل شبهة منها الى من يختص به واذا عرفت ضروب المخالفين في ذلك ومواقع الشبهة ظهر
لك في كل شي منها ما يصلح اضافته الى اربابها ونحن ننبه عليها ايضا بما يصلح ان يورده
من يقول بالتقليد وبان النظر غير واجب لكون المعرفة ضرورية او الهاما او طبعا ومن
يقول بانه يوقع في الحيرة ويورث الضلالة قولهم لو كان ذلك واجبا لعرف وجوبه كل مكلف
حتى يعلم انه عند اخلاله به مخل بما وجب عليه فاذا لم يعرف ذلك سقط عنه التكليف وصار
في عذر وسعة وهكذا فكان يجب ان يعرف المكلفون ان النظر لا يقع الا صحيحا مولدا
للمعرفة واذا تأملنا احوال المكلفين لم نجدهم عارفين بشي من ذلك فينبغي ازالة التكليف عنهم
وان لم يجعلوا معذورين وان نقضا بانهم قد عرفوا هذا الحكم للنظر من وجوبه وصحته وقد جحدوه
وهذا ايضا فاسد لانه انما يجوز الجحد والعناد على العدد القليل من الناس دون الجم الغفير كما انه
انما يجوز المجاز عن الشي كذبا على احاد الناس دون جماعتهم ما لم يكن هناك تواطي او شبهة
والجواب عن ذلك ان التمكين من معرفة وجوب الشي في انه لا يجعل المكلف معذورا
في تركه كالعلم بوجوبه فهذا اصل مقرر يسقط قوله لو كان النظر واجبا لوجوبه كل مكلف
فاما الذي لاجله لا يجب ان يشترك العقلاء اجمع في علمهم بوجوب النظر عليهم فهو ان وجوب
النظر مترتب على اصلين احدهما ان يعرف العاقل وجوب كل نظر يدفع الناظر به عن نفسه ضررا
فهذا علم جملة يشتركون في حصوله لهم والمنزلة الثانية ان يرد عليه الخاطر او يدعوه

الداعي او يسمع اختلاف الناس وانما يخوف عند ذلك من ترك نظر مخصوص فيجوز ان لا
يعرف العاقل وجوب هذا النظر المعين فلهذا قال بعض العلماء انه يحتاج الى العلم ذلك على ما يتصل
بامور الدنيا وما يعرض فيها من المضار فاذا عرف وجوب دفعها عن نفسه وكذلك يعلم في
مضار الدين على مثله على ما يحكى عن ابي علي وفيهم من يقول لا سبيل له ان يرد وجوب هذا
النظر المعين الى ما تقرر في عقله من الجملة التي يتناول وجوب كل نظر يرجو به دفع ضرر عن
حتى يلحق هذا التفصيل بتلك ويجري ذلك مجرى الحاق التفصيل في ان هذا بعينه قبيح لكونه
ظلما بالجملة الثابتة في عقله ان كل ظلم فهو قبيح واذا كان كذلك جاز ان يعرى من هذا
العلم وفيهم من يقول بل يكفيه التنبيه من التامل في ان يعرف وجوب هذا النظر المعين له
بطريقة الرد والحمل على كل حال فقد جاز ان يكون المكلف خاليا من العلم بوجوب
هذا النظر المعين لكنا نقول لا بد من حصول التخويف له من جهة الخاطر او الداعي ولا بد مع كمال
عقله اذا خوف من امر يجوز ان يخاف فلزمه دفع هذا الخوف فاذا عرف انه لا وجه لدفعه الا النظر
عرف وجوبه فان سلمت حالته فقد عرف وجوب هذا النظر وان لم تسلم فلعارض شبهة وما
اشبهها صرف عن ذلك وله طريق الى ازالة هذه الشبهة عن نفسه بان يعرف انه قد حصل مخوفا
من ترك هذا النظر المعين ضررا مجوزا فعليه فعله لنا من هذه المضرة لا اخلاله في احوال الضرر
لا يؤثر في ذلك وهذه طريقة معتمدة وهي من الاصول التي يجب المحافظة عليها وان يرد اليها الملتبس
من الحدود وعلى هذا يجري حال الاشتباه في المدركات التي يدركها ثم يلتبس عليه **فان قال** فكان
يجب ان يعرف كل مكلف وجوب النظر عليه عند علمه بسلامته من الشبهة وان يكون من لا
يعرف وجوب ذلك يعرف الشبهة التي طرأت فصرفته عن النظر **قيل** له اذا كانت وجوه
الشبه تختلف بتاركي النظر جاز ان لا يعرف احوالهم في العلم بتلك الشبهة العارضة ومفارقة علمهم
جاز اذا لم يكن علمهم في الاصل بوجوب هذا النظر المعين ضروريا لزم ان يعرفوا مواقع الشبهة
لمعارضة ومفارقة علمهم لو كان ضروريا انه يجب اشتراكهم فيه فاما من لبس عليه الشبهة
بحكمة في انه يجب ان يعرف من حكم هذا النظر ما ذكرناه حكم من سلم علمه بان هذا الضرب بعينه ظلم

لانه لا بد من علمه بقبحه فاما الذين منعوا من وجوب هذا النظر عند سلامة احوالهم من
انواع الشبه والعوارض في الاول فوجه منعهم من ذلك يختلف فربما اعتقدوا بعد وقوع
النظر منهم انهم ما فعلوه لا على طريقة الوجوب وانهم لو تركوه لجاز فيكون ذلك
شبهة قد طرأت بعد وجود النظر منهم وربما اعتقدوا في العلم الحاصل عنه انه لم
يكن على طريق التوليد وانما حصل ضرورة او الهاما او طباعا فقالوا اذا كان وجوب
النظر لو وجب لكان لحصل توليده للعلم وهو لا يولده فلا وجه لوجوبه وان كان ذلك بعد
وقوعه منهم وحصول العلم لهم واذا كان كذلك تعذرت الاشارة الى عدد عظيم يخبرون
عن انفسهم انهم خافوا من ترك النظر بوجه من الوجوه لان ما ذكرناه من وجوه الشبه ترد
بعد وجوده منهم وبعد فقد يجوز ان يخاف احدهم من ترك النظر ضررا ثم يؤثر الاعراض
عنه ويصرف عن فعله للكلفة والمشقة ولسنا نوجب امضاء استصحابه لهذا الخوف في جميع
حالاته ولكنه يكفي ان يخاف ولو واحدا واذا كان الوجه الذي لاجله يعدل من خالف
في وجوب النظر عنه يختلف لم يجب ما سأل عنه السائل من معرفة كل مكلف بوجه انصرافه
عنه مفصلا وان يسند الى وجه واحد يجمعهم في الصرف فاما ما تضمنه سؤال السائل من
قدح على المكلف بقبحه النظر وتوليده للعلم فيكفي ان يعرف وجوبه عليه وانه الى شي لم
يؤد الى قبح على ما مضى من قبل **ومن ذلك** قولهم لو كان النظر يولد العلم الذي يقتضي
سكون النفس لكان لا يجوز من احد ان يخالف العقول عن ذلك الى خلافه لان ما يخالفه يؤدي
الحيرة والشك ولا يفيد من ثلج الصدر ما يفيده العلم وغير جائز في العقلاء ان يؤثروا
هذا الباب على الباب الاول فاذا رأيناهم او اكثرهم يختارون الانصراف عن النظر فذلك من
ادل الاشياء على ما نقوله والجواب ان العلم بما ذكره لا يحصل اولا من حال النظر وانما يعرف هذا
الباب من قد نظر فحصل له العلم والكلام متأخر عن اول حال نظره فلهذا امتنع عدوله عنه
بل قد يعرف كل عاقل ان الامور الملتبسة اذا لم تكن من باب المدركات فالفزع فيها الى
التأمل والفكر فاذا كان كذلك ورأينا بعضهم ينصرف عن ذلك جعلنا الوجه ما عرفناه

الاعتقادات

من حال كثير من الناس ان التقليد يصرفهم عنه او ايثار الراحة او التسبق الى اعتقاد من
يعتقده رياسة وذكرا فيشتغل بعضهم بهذه الاسباب عن النظر ويعتقد خلافه ويصير
ذلك شبهة عنده صارفة كما قد يجوز فيما يلتذ به من المنافع ان يتركه لعارض من شبهة
فما في هذه الجملة التي اوردوها ما يقتضي ان النظر غير واجب او انه لا يقتضي الى اليقين **ومن
ذلك** قولهم ان الناظر لا يأمن في الاعتقاد الذي يحصل له عن النظر ان يكون جهلا قبيحا
لانه لو امن لكان انما نعلمه علما ولا طريق له الى ذلك قبل علمه بالمعلوم ومتى جوز المقدم
عليه ان يكون مقدما على جهل قبيح فكيف يقضي بوجوبه ولان جاز ان يقال بوجوب النظر
والحال هذه فما الفرق بينه وبين التقليد وانما يجب هذه الطريقة بمعرفتهم من جوازه قبح والحال
هذه ان يحكم ببطلان النظر والتقليد لهذه العلة ولين ورد اوهما الى الضرورة والجواب انه
لا فرق بين ان يأمن المكلف فيما يقدم عليه وجه القبح مفصلا وبين ان يأمن ذلك فيه على
طريق الجملة والوجه الذي يؤمنه عند اقدامه عليه من ان يكون مقدما على قبيح ومجوزا فيه
وجه القبح هو بعد من علمه بوجوب النظر عليه فاذا علم ذلك علم انه لا يجوز في الواجب عليه
ان يؤدي الى قبح وقد يمكنه بعد اجتيازه احوال النظر ان يعلم ان هذا النظر يؤدي به
الى المعرفة على وجه الجملة دون التفصيل وعلى كل حال قطع السائل بالطال لانا قد بينا انه
من يؤديه ذلك الى الجهل او الى اعتقاد قبيح في غير موضع **ومن ذلك** قولهم
ان يقولوا اذا الزمتموه النظر وهو لا يصح الا مع التجويز والشك فقد اوجبتم عليه الشك
وهو في القبح كالجهل وانتم تلزمونه مفارقة الجهل بالنظر وتزعمون انه يفيد سكون قد
اذيناكم انه اذا اوجب عليه النظر فقد صار الى حالة ينافي سكون النفس ودنا به الجهل
في القبح والجواب انا نوجب عليه النظر ليصير في الحالة الثانية ساكن النفس ولسنا نقول بان
الشك حاله كحال الجهل في القبح بل اذا ثبت معنى فقد يحسن في بعض الاحوال وهو عندما يتعذر
العلم وانما يعرض قبحه عند التمكن من العلم وهذا يتغير بالتغير في احوال النظر فلا بد من حسنه
دليه قبحه لكن [illegible]
[illegible] جهلا لا علم بل ردنا عند ايجاب النظر ان يوجب

مثل ما يمنع المكلف منه فهو يحتمل او ومن ذلك قولهم لو وجبت المعرفة
علينا لكنا منهيين عن الجهل ولين يعلم المكلف في الاعتقاد انه جهل الا بعد علمه بالمجهول
فكيف يقال بانه قد اوجبت عليه المعرفة ونهي عن الجهل قيل له انما النهي يتناول الا
اعتقاد الذي يامن كونه جهلا قبيحا ولين يقف هذا الا علمه تفصيلا بانه جهل بل اذا
لم يتقدم له ما يومنه مما ذكرناه قبح منه الاقدام عليه وفارق ما يقوله من خبر اقدام
على العلم من دون ان يعلمه علما لانه قد تقرر عقيبه ما يومنه على ما سبق ذكره فصار المكلف
طالبا ان احدهما يعلم فيه ان هذا الاعتقاد جهل وهو اذا اعرف المجهول بدلا له فاعتقد لو كان
ما خالف هذا الاعتقاد الواقع عن نظره جهلا فاجتنبه ولم يقع منه سلامة الاحوال
والثانية الا يعرف ذلك ولكن لا يامن في اعتقاد قدم الجسم او حدوثه انه جهل فيعزم
بالتحرز منه كالذي يشك في الخبر لانه ان عرف ان المخبر على خلاف ما تناوله خبره قبح منه
الاخبار ولو لم يعرف ذلك ولكنه لم يامن ان يكون على خلاف ما يخبر به كان نهيه عنه
ايضا فبطل ان يكون ذلك قد جاه ومن ذلك ما يتعلق به القايلون بتكافو الادلة
لانهم قالوا انا نجد من يعتقد مذهبا متمسكا به ضنينا بمكانه ثم نراه عاد عنه
الى مذهب اخر وحالته في هذا المذهب الثاني مثل حالته في المذهب الاول من شدة التمسك
به وعسى من خالفه واعتقاده بسكون نفسه في ذلك على حد اعتقاده في الاول ومناضلته
عن هذا المذهب كمناضلته عن الاول وكلاهما ما قد افضى اليه بها النظر ولم يات احدهما في حاليته
فكيف يقال ان احدهما هو الحق دون الاخر وان الوصول الى الحق وتمييزه من الباطل هو بواسطة
النظر والاستدلال ولين ورا ذلك الا ان العلم هو ما يضطر المرء اليه او ان النظر
ذكرتم وجوبه غير واجب لانا انتهينا به الى الحق والباطل واحدة والجواب ان الذي ذكر
اولا مما لين يجعل طريقا للفصل بين الحق والباطل كما لا يجعل تمسك المتمسك [illegible]
دلالة على انه حق ولا انصرافه عن بعضها على انه باطل فينبغي ان الاعتقادات مجرى الاعمال
فاذا تمسك اولا باعتقاد هو خطا فلشبهة دخلت عليه صرفت عنه الباطل تصو

للحق فاعتقده واستمر على ذلك فان اتفق له النظر الصحيح في بطلان ما هو
عليه حتى انكشف له ان ما كان عليه جهل واعتقد ما يوديه نظره السليم من العوارض
فقد قضى ما يلزمه وان استمر على ذلك فهو الجاري على هديه واما اذا كان في الاول على
حق ثم انتقل عنه الى خلافه فذلك بان يرد عليه شبهة فلا يتكلف من حلها ما هو العلاج
ولين علمه بان الذي قد اعتقده هو الحق ضرورة فلا يصح ان يعترضه شبهة بل يعرف
ذلك بتامل فاذا ذهب عنه حوزه جهلا ودعاه ما ورد عليه من الشبه الى الانصراف عنه الى
خلافه فصار ممن يعتقد الباطل اولا او من ينتقل عن الحق الى الباطل ما بينا مقصرا في طريقة
النظر وتقصيره لا يدل على بطلان النظر في الاول كما ان تقصير بعض المقصرين في الاعمال لا
يقتضي تعذر التمييز بين ما هو حق منها وبين ما هو باطل فان قال فقد رضيت بهذه القضية
التي لا يمكن ان يجعل المكلف طريقا يميز به بين الحق والباطل من الاعتقادات فيلزم عند ذلك
الدليل على الحق ومفارقة ما هو باطل او جهل واذا انتم قلتم ان الطريق هو النظر وقد عرفنا
اتفاق المحق والمبطل في النظرة قيل له اذا ثبت وجوب التفرقة بين الاعتقاد الذي هو علم
وبين الاعتقاد الذي ليس بعلم فلا بد من ان يراعي المرء حاله في ثبوت هذه التفرقة فاذا وجد من نفسه
في بعض الاعتقادات امارة العلم استمر عليه والا عدل عنه وذلك هو على الجملة وشرحنا
فيه ثم قول انه اذا عرض له مع طرق هذا الاعتقاد من وجوه الخلل والعوارض القادحة قضى
بانه علم واذا وجد العوارض تقدح في طريق اعتقاد اخر حتى يظهر فيه التناقض والاختلال
حكم بانه ليس بعلم بعينه وهذا بين في ادلة اهل الحق وشبه المبطلين واما ما اتوا به من
فانه يقال لمن يدعي ان يراعي حال نفسه في سلوكها الى ما اعتقده مع سلامة الاحوال وعند ذلك
ينفصل عن حاله وهو كذلك ومن حاله وهو غير شاك النفس يحكم في الاول بانه علم دون الثاني
فهذه الطريقة بينة فيمن كان على اعتقاد الجبر ثم اصح له القول بالعدل لانه يجب ان يجد
عند تذكره لما كان عليه ويعرف انه قد اسرع في ذلك التسرع والتقليد والشبهة وأما
ذكره والكلام في هذه الجملة بين ان الانتقال من مذهب الى

مذهب يكاد يتقوى من المبرز في العلم الا اذا كان من الباب الذي يغمض ويدق دون ما
كان ظاهرا جليا والا فقد علمنا حال من برع في علم التوحيد والعدل انه مع سلامته
الحال قد يعدل الى طريقة الاجتهاد وان كان قد يصح في بعض المسائل الملتبسة ان يعتقد
خلاف الواجب فيه وهذا يدل على انه اذا كان انما يفصل بين الحق والباطل من الاعتقادات بما
ذكرناه من سكون النفس وثلج الصدر فما كان طريقه الى هذا الفصل اجلى واوضح كان
عليه اثبت وما كان طريقه فيه بخلاف ذلك في الاجلاء ان يعدل عنه الى الغير فيختلط
طريقه فعلى هذه الطريقة يجري هذا الفصل **ومما يشبه ما تقدم** من الشبه
ان يقولوا اذا كان الحق يتبين بالنظر والاستدلال كان ذا الضرورة فيجب اذا ظهر في بعضهم
الانقطاع ان يكشف بذلك كونه مبطلا ولا يكون في غيره من الانتقال الى مذهب
سواه ولا احد من ارباب المذاهب الا وقد يتصور فيه الانقطاع في بعض الحالات بل حال
الذي ينقطع في المذهب الاول اذا ناظرنا ساوى حاله من قبل لانه قد ناظر على المذهب
الثاني فينقطع ايضا فكيف يعولون على النظر الذي سبيله ما ذكرناه والجواب ان الانقطاع
ليس يعلم لفساد المذهب كما ان عدم الانقطاع ليس يدل له على صحته فصار حاله
كحالة الانتقال من مذهب الى مذهب او الثبات على المذهب الاول فانه ليس في واحد من
الحالين ما يدل على صحة او فساد فاذا ثبت ذلك قلنا قد يعجز المرء عن نصرة الحق لقصوره وقلة
دربته ومناظرته وقد يقوى المبطل على اظهار نصرة باطله لطول ممارسته وانما
يكشف الحق عند استعمال الصحة ومجانبة الهوى والنظر في الدليل مع سلامة الحال وتراخي
نفسه في السكون وخلافه او بعد حال طريقة المعرفة في سلامته او اخلاله فبهذا
يتبين له الحق دون ما ذكره السائل فاما اذا اراد تعريف غيره ما هو الحق فليس في طوقه ان يفعل
فيه العلم بذلك وانما يمكنه ان يورد عليه ما ان نظر فيه تبين له الصواب فان فعل ذلك
فقد قضى وانما هو مثل التنبيه الجاري عليها على سبيل ما ذكرناه في باب الاعتقادات مثل
ما يدفع اليه في المعاملات لانه متى عرضت له حيرة وشك فيما له او عليه لم يرض لنفسه
بالعقد واعتمد على طريقة الحساب جملة ولكنه [illegible]

فمكذب الحال في الاعتقادات **ومن ذلك قولهم** لو لم تكن المعارف
ضرورية حتى يكون المرء متكلا على ما يحلوا له من ذلك لوجب في السامع للاقاويل المختلفة
المتدافعة ان يبقى على ضرب من الحيرة لانه لا يدري ما الذي يلزمه اعتقاده فان اعتقد
بعض هذه الاقوال لم يامن الخطا فيه فليس الا القول بانها ضرورية **والجواب**
ان الذي يخلصه من الحيرة ليس هو ان يفعل اعتقادا ما وانما الذي يخلصه منها ان يرجع
الى النظر الذي قد تقرر عند العقلاء انه السبب في ازالة اللبس ومتى نظر وتامل عرف انه
لا يؤديه ذلك الى الخطا فاما انه يلزمه ان يبتدي بعض الاعتقادات فلا بد ان يختلف
احوال المكلفين فمنهم من يحصل عليه تسهيل المعرفة لبعده في الدخول عن المبطلين
والمفارقة طريقة الالف والتقليد والعادة الفاسدة فلا يكون الشبهة مستحكمة ممكنة
منه ومنهم من يكون خلاف ذلك فيصعب عليه استدراك المعرفة وحل الشبهة وعلى
كل حال فانما جعل له سبيلا الى ازالة الحيرة عن نفسه **اللهم** الا ان يكون الرجل حيث
يتاتى للنظر والاستدلال على جملة او تفصيل فعند ذلك يحكم بزوال التكليف عنه **ومن
ذلك** ان يقولوا لو كانت المعرفة فعلا لنا ولها ضد لكنا اذا قدرنا عليها قدرنا
على ما يضادها من الجهل فكان يتاتى للناظر ان يفعل المعرفة في الثاني وان يعدل عنها ويترك الى
ضدها من الجهالة فالجواب انه اذا كان قد قدم السبب كان الموجب عنه في الوقت
الثاني بالحصول اولى لانه انما يقع ضد المعرفة لا عن سبب بل يقع مبتدا ومن حكم موجب السبب
ان يكون بالوجود احق من الواقع بدواع فهذه الحالة الثانية حالة يوجب فيها العلم لا محالة وقد
صح من بعد انه ليس له ان يفعل جهلا لكن المعلم اذا كان مما يقتضي سكون النفس والمسير اليه
اليه فانما يعدل المرء عنه لداع ولا داعي له الى فعل الجهل الا الشبهة التي تتصور عنده بصورة
الدليل له فاذا عرضت له دعته الى فعل الجهل ولا يحصل الشبهة مضادة للمعرفة وانما
يجعلها معترضة لداعيه الى الاستمرار على العلم **ومن ذلك** ان يقولوا ان المعرفة
لو لم تكن عن سبب هو النظر لوجب عند انتهاء النظر في الدليل ان لا يفترقوا

في وقوع المعرفه وقد وجدنا بعضهم يكون اسرع الى العلم من بعض على ما نعرفه من حال
البطي والذكي مع علمنا بان الاسباب اذا وقعت السرعه فيها وجب حصول امثالها
كالضرب والالم وغير ذلك فاذا عرفنا اختلاف احوالهم فليس الا لان هذا العلم يخلقه الله
تعالى بحسب ما اجرى العاده فيه يحصل ويجري مجرى العلم الحاصل عند الدرس وممارسه
الصنايع ويولد ذلك بان الذكي ايضا يختلف احواله بحسب ما يحل من المسايل وبعض في كون
ادراكه للظاهر الجلي او من الغامض الخفي وكل هذا ادلة على ما نقوله والجواب انه
ذكر في الكتاب ما هو اشارة الى طريقين احدهما ان الذي به يحصل الم المعرفه هو القلب
ولصفته تاثير في سرعه فعل العلم وبطيه لانه الة في هذا الفعل المخصوص وللالات احكام
مختلفه في سرعه ما يفعل بها من الافعال وبطوه الا ترى ان اللسان لما كان لبني الكلام اختلف
حال ما يفعل به فكان بعض المتكلمين اذرب لسانا واسرع كلاما من غيره فاذا ثبت ذلك
وكان حال الة كحال اللسان على ما ذكرناه لم يمتنع ان يكون قلب الذكي مبنيا على صوره
يكون استدراك العلم به اسرع من قلب البطي وهذا لا يوجب ان النظر لا يولد المعرفه لانا نقول
ممثله البطي امد واوسع من ممثله السريع الذكي ويكون اختلاف حالهما راجعا الى ما بينا
وهذا الجواب ليس بعينه وكان شركه في الدرس وذلك لان القلب في التحقيق ليس بالمولد
العلم لانه لو كان اله لصح ان يفعل الله سبحانه العلم في غير القلب او تعذر علينا فعله الا
فيه لان هذه سبيل الالات ان الحاجه اليها تتبع الحاجه الى القدره والاسباب فاذا
لم يصح وجود العلم الا في القلب رجعت الحاجه اليه نفسه وخرج عن ان يكون الة وبه
وبعد فكيف يجعل اله وليس يحتاج الى استعماله في فعل العلم كما احتيج الى استعمال اليد
واللسان في التحريك والكلام وبعد فان الذي ينال الساهي عنه هو بحاله لانه انما ينال عن
النظر وتوليده للمعرفه واذا نحن جعلناه سببا فاما ان العلم الحاصل عنه يختلف حاله فيهما
مع وجود السبب فيهما على الحد الذي يتولد فيجب ان يكون المعتمد في الجواب ما اشار اليه
ثانيا وذلك ان الدليل الذي يقع النظر فيه ويولد العلم ربما ينبني على قواعد ومقدمات

ويكون علم الناظر بها واستحضاره لها هو الوجه الذي ... في التوليد الراجع الى
النظر لما قد بينا ان الناظر انما يولد بنظره العلم بعد علمه بالدليل على الوجه الذي فيكون
تمكن الذكي من استحضار ذلك اقوى من تمكن البطي لانه من جهة الله تعالى بان يخلق تلك
العلوم او يكون دفعه للسهو عن احدهما اقوى من دفعه عن الاخر وربما صرف ذلك الى ان
احدهما يمل النظر للتعب الذي يلحقه ويصبر الاخر عليه فلا يحصل ما ذكرناه يختلف احوال
المعارف فهو لانا لو قدرنا اتفاقهما في النظر على وجه واحد لكانا لا يتفاوتان وتصير
منزله ما ذكرنا منزله البصيرين اللذين يشتركان في النظر والطلب فيرى احدهما اقرب
مما يراه الاخر وذلك انما يكون من جهه الله سبحانه في قوه الشعاع وما اشبهه فكذلك
الحال في الذكي والبليد **ومن ذلك** ان يقولوا كيف يوثق بالنظر وانتم ترون
المبتدي ربما اصاب الحق بنظره وترون العالم المبرز ربما يخطي ويزيغ عن الصواب ولو كان
النظر المحيط الذي تقولونه لكان المرتاض بالنظر والعارف بطرقه اولى ان يصيب الحق
والجواب ان الامارة التي بها يعرف ان الاعتقاد علم وان النظر وقع صحيحا ليس هي
وقوعه من واحد دون اخر وانما يجب ان ينظر الى ما يحصل من الاعتقاد مقيد السكون النفس
واذا كان الاعتقاد بهذه المثابه كان علما والا فلا ومن الجايز ان يكون المرتاض بطريقه النظر
ينظر فيما التبس دليله او يبطل نظره موافقه ما قد اعتمده ويكون المبتدي على ضرب
[illegible] سلامه لم يدخل عليه شبهه فنظر في الدليل على الوجه الذي يدل فيقع العلم ومثله
[illegible] اذا قال ان المرء قد يحرص على اصابه الحق فيغلط فيه مع قوه حرصه وغيره يصيبه عفوا
[illegible] فكيف يستقيم قولكم ان النظر هو سبب النجاه وانه الموصل الى الحق لانا نقول ان الذي يقع به
الى المعرفه وقوع النظر منه على الشرط الذي بيناه دون قوه حرصه لانه مما يفعله بهذا
السبب فان المرء به على ما يجب اعطا الفهم سوا قد رايته شديد الحرص على ذلك
[illegible] ذلك فصار منزلته منزله من يريد اصابه القرطاس وذلك انما يصاب

بزمي مخصوص فاذا المرء على ذلك الحد لم يصب الهدف ولا يؤديه الى المطلوب بشدة
حرصه فكذلك الحال فيما ذكرناه **ومن ذلك** قولهم لو وجب النظر لتحصيل هذه
المعارف وهي متفاوتة فبعضها اجلى وبعضها الطف واغمض والوصول الى الجلي الظاهر اقرب
من ذوي الخفي لوجب ان يتعلق الجلي منهما باللطيف وانتم توجبون الظاهر بالخفي والزم
المكلفين اجمع ان يستنبطوا هذا الغامض ليتم علمهم بالجلي وهذا يؤدي الى سقوط التكليف
عن كثير منهم فيجب ان كان النظر والمعرفة مما يلزم العبد اكتسابهما ان لا يتعلق الجلي
منهما باللطيف وانتم توجبون النظر في ابواب الاعراض وفيه كلام يدق **قيل** له انه لا
تعلق للجلي من المعارف بالخفي بل يتم للمرء ان يعرف ما يلزمه من ذلك وان لم ينظر في
دقيق الكلام وانما يحتاج الى النظر في ذلك تحرزا من الشبه ودفعا للاسولة والمطاعن
والاولى غموض في ان يعرف المرء ان الجسم اذا تحرك مع جواز ان يسكن فلا بد من امر يخصصه
باحدى الصفتين وهذا هو العلم بالحركة والسكون على الجملة وهذا والدقيق انما يدق ويغمض
بالاضافة فاما هذا فحاله لا يؤثر غموضه ولطفه عند واحد ان يلزم صاحبه لظهوره
عنده فان قدرنا انه غامض خفي لمن يرجع اليه حتى لا يتفاوت احوالهم فيه فذلك مما لا
لا يوجب تعلق الجلي باللطيف منه فبطل هذا الطعن **ومن ذلك** قولهم ان النظر
ان اوصل الى العلم حل محل الادراك في ايصاله الى العلم بالمدركات فكما يعلم في الادراك
انه لا يوصل به الى علم ما هو غائب عنا وانما نعرف به ما هو حاضر فكيف يجعلون للنظر
حظا في الوصول الى علم المعاد عن الاضداد والجواب انهما انما يستويان
في انهما وصلة الى العلم الا ان احدهما بالعكس من صاحبه وذلك ان المرء لا يصح ان يدرك
ويعلم الا ما هو حاضر ولا ينظر الا فيما غاب عنه فيتوصل به اليه بنظره في الدلالة حتى
لو حضره لاستغنى عن النظر وسبب ذلك ان الشروط التي معها يصح العلم بالمدركات
موجب اختصاص كونه طريقا بما يشاهد ويحضر وما معه يصح في النظر ان يوصل
الى العلم يوجب ان لا يثبت الا فيما يغيب وعلى ان الادراك قد يصير وصلة الى العلم

بكثير من احوال ما يدركه وان لم يتناوله الادراك فمن هذا الوجه يجب استواء حالته وحال
النظر **ومن ذلك** ان يقولوا اذا لم يجز ان يزيد حال النظر في التوصل به
الى العلم على حال الادراك ثم قد عرفنا انه قد يقع الخطا في المناظر فكيف لا يقع الخطا
في النظر والاستدلال والجواب ان للادراك حالة يقع عندها الثقة ويسكن النفس
وهو عند زوال اللبس وارتفاع الموانع فيحصل للمرء العلم بما يدركه فمهما قيل عليه في النظر
انه قد يصح على بعض الوجوه وهو اذا وقع في دليل قد عرفه الناظر على الوجه الذي يدل
فيحدا اداه الى اليقين والسكون ولا بد فيما يرفع الثقة في المدركات من ان يكون بعدا
او اختلاط المدرك بغيره كما نقوله في السراب وما اشبهه فيكون لعدم الشرط لا يحصل
العلم بما يدركه فاما عند تكامل الشروط فلا بد من وقوع المعرفة واليقين لان الثقة
التي اشار السائل اليها انما يحصل بها العلم لا بالادراك كما انما يحصل الثقة الواقعة عند النظر بالعلم
لا بنفس النظر فهذه طريقة الجواب عن شبههم التي يوردونها عقلا **فاما** اذا اوردوا
ايات من الكتاب متشابهة لظاهرها فقد ابعدوا والحمد ان كان لا مجال للنظر والاستدلال في معرفه
الحق ومن صحة الكتاب وطريق معرفته ليس الضرورة وانما هو النظر والاستدلال فقد صاروا
مستدلين بالفرع على الاصل وبعد فقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم لا يؤذن بان العلم به
ضرورة لان كمال الدين لو كان يحصل قد يكون بان يدلنا بالعقل والسمع على ما يجب التمسك
به وبعد فلان الدين والاسلام واحد واكمال الله تعالى للدين لو كان يحصل العلم به لما صح لانه
يقتضي انما هو من فعلنا ولا بد من ان يكون من جنسنا يخلقه الله تعالى ويفعله وهذا يحال الا ترى
ان ما هو دين لنا فيه قد نستحق عليه ثوابا وخلقه تعالى اياه يرفع هذا الحكم فلا بد من حمله على غير ما
ارادوه وقد يتعلق بهذه الاية من يرى وجوب نصب امام من جهة الله تعالى يرجع اليه في الاحكام
من يرى ان القياس خطا في الشريعة وطريق الكلام عليهم طريقة واحدة

باب في الكلام على [illegible]

في الطبع اعلم ان ابا عثمن الجاحظ اجرى العلم عند النظر مجرى الاحراق الواقع بالنار
وعدهما معا واحدا في انهما يحصلان طباعا والكلام عليه في هذه الجمله مبني على
القول بالتوليد لانا قد بينا هناك ان وقوع الاحراق بالنار طريقه التوليد وابطلنا
تعليق المتولدات بالطباع وظن هو انه اذا وجب حصول المعرفه عند النظر فلا بد من
هذه القضيه فيه وذهب عن العلم بان الفاعل قد يفعل الفعل ابتدا وقد يفعله
عن سبب وكلاهما يجب اضافتهما اليه فاحدهما يثبت مختارا في ان يفعله او لا يفعله
وهو السبب والاخر يثبت مختارا في ان لا يفعله بان لا يفعل سببه فلا يجب تعليق ما لا بد من
وقوعه بالطبع الذي يسميه المخالف والمجبره ولو ساغ ان يعلق ذلك بالطبع لوجوب
حصوله على بعض الوجوه لصح مثله في الافعال المبتداه لوجوب حصولها عند قوة الدواعي
ومتى ادى ذلك في جميع الافعال المبتداه ان يكون واقعه طباعا الزمناه مثل ذلك فيما قد اعتقد
وقوعه على حد الاختيار وهو نفس الاراده فقلنا قد عرف ان ما يدعو الى المراد هو الذي
دعا الى المراد وكلاهما يفعلان حالا بان فان صح تعليق احدهما بالطبع فقل مثله في الاخر
فثبت انه ليس الطريق في اضافه الفعل الى الفاعل جواز اختياره لضده بكل حال وانه راعا ما
ذكرناه من صحه هذه الطريقه فيه على وجه من الوجوه وعلى هذا الوجه قد يبعد احدنا اليه بهم
عن القوس بمدينا نفسه فيمنعه من توليده الاصابه وهكذا في كثير مما يفعله من الاسباب
قد يمنعنا ان يمنعه من التوليد ولا يوجد مسببه فثبت انه يصح اضافه الفعل الى الفاعل
على كلا هذين الطريقين فلا وجه للطبع الذي قاله وان كان في ذلك احاله على مجهول
وبعد فان الذي اوجب الاراده تعلقها بالفاعل مختاره هو حدوثها بالدواعي وهذا قائم
في نفس المراد وفي سائر الافعال فلا معنى للفصل الذي اورده وبين صحه ذلك ايضا
ان الدواعي الى الافعال الواقعه هي معتبره وكذلك يعتبر حال الفاعل في قدرته
والته فلو كان المراعى بالطباع لما صح ما ذكرنا ولكان الواجب اعتباره دون غيره وقد

حكي عنه انه اجرى ما يقع بالطباع عنده في انه لا يقع على الاختيار ولا يثبت فيه مدح
وذم مجرى ما يقوله مثبتو الجبر في فعل الملجأ وهو اغلظ منه لان الالجاء لا يخرج فعل الملجأ من ان
يكون واقعا بحسب احواله من قصوده ودواعيه وقدرته ولا تعلقه بطبع وعلى هذا يختلف
حاله بحسب قدرته واعتقاداته لكن يزيل الذم والمدح عنه لما ظنه ولكن لبلوغ داعيه
في القوه حدا لا يعارضه غيره من الدواعي وانما يثبت المدح والذم عند تردد الدواعي
على بعض الوجوه وبين ذلك ان مع الالجا قد يثبت للمختار فيه مدخل وهو اذا اشتبه السبع
ولا طريق الا واحد يصح ان ياخذ في سلوك كل واحد منهما لانه والحال هذه يجوز ان يختار
سلوك احد الطريقين على الاخر وبعد فهذه الجمله ان لا وجه لتعليق النظر والعلم بالطباع
ولكن يجب ان يقال انه بدعوة الداعي الى فعل النظر من علمه بوجوبه او حسنه وهو في نفسه
سبب لوقوع المعرفه فيجب اضافتهما معا الى الفاعل

باب في الكلام عليه فيما اورده من الشبه

اعلم ان شبهه وان كثرت
فمدار معظمها على اصل واحد وان اختلفت عباراته عنه فالذي يبدا بذكره ان الناظر لا
يعلم حال ما يؤدي نظره اليه وانما يقع العلم عن نظره اتفاقا ووجدانا وما هذا حاله فغير
جائز ان يتناوله التكليف لانه لا بد من ان يعرف المرء صفه ما كلف قبل وقوعه كما لا بد من ان يقدر
عليه فصار سبيل النظر والمعرفه سبيل حك الذهب بمحك لانه من حيث لم يدر
المرء ما يسفر عنه هذا الحك لا يجوز دخوله تحت التكليف وما علم جودته ورداءته من قبل
وربما جعل المثال فيه اطلاعه على بير فيجد فيها كنزا لانه حين لم يتحقق عما ذا ينكشف
هجومه عليها واطلاعه فيها لم يجز دخول وجدانه الكنز تحت التكليف وقد يكرر
ما هو جواب عن هذه الشبهه لانا قد بينا من قبل انه اذا اختص المعرفه بطريق يثبت
معرفته بها المعرفه بالعلم لانه في كلا الحالين فمعلوم ما كلف مما لم يكلف على الجمله وان لم
يميز له مفصلا فاذا تقرر وجوب النظر وعرف انه لا يراد لنفسه وانما يراد لما يحصل

عنده فقد خرجت المعرفه من باب الجديد والاتفاق وصار من قبيل ما يتميز للناظر كما
يتميز له وهو ملجا الى الهرب من السبع نفس الهرب لفضله بين الطريق الذي يؤدي به الى الخلاص
منه وبين الطريق الذي لا يؤدي به وبهذه الجمله يقع الفصل بين ما بيناه وبين ما مثله لانه
لو تميز له الطريق الذي منه يصل الى وجدان الكنز لصح دخوله تحت تكليفه وكيف
صادف هذه الشبهه قادحه في وجوب المعرفه والعلم ولم يقدح في وجوب سائر الاعمال والطريقه
في الجميع واحده **وربما قالوا** اذا لم يعرف في حال نظره انه نظر صحيح مؤد الى المعرفه
فيجب ان لا يدخل تحت تكليفه وقد مضى جوابه ايضا لانا قد بينا انه لا يجب ان يعرف في نظره
انه مولد للعلم كما لا يجب فيما يتصرف فيه من احوال معاشه ومعاده انه يؤدي به الى المطلوب
ولكن يكفي ان يعرف في النظر انه واجب او حسن وقد تقرر عنده انه لا يجب لو ادى الى قبيح فحمل
هذا القدر مقنع في جواز دخوله تحت تكليفه وان لم يعرف التفصيل الذي قاله
ومن نمط هذا السؤال قولهم ايضا انه اذا
كان في النظر ما يصح وما لا يصح بل يتعذر فاينما الذي يؤمن هذا الناظر ان يكون
نظره هذا قد وقع فاسدا وما هذا حاله لا يجوز ان يكلف من حيث لا يامن في اقدامه عليه
ان يكون مقدما على قبيح **والجواب** عنه نحو ما سبق لانا نقول ان كنت تريد بصحه النظر
ايجابه للمعرفه فليس من شرط وجوبه عليه ان يعرف ذلك معنا وان كنت تريد وجوبه
عليه او حسنه منه فقد عرف ذلك ومعرفته بما ذكرناه تقوم مقام معرفته بصحته
وتوليده للمعرفه لو كان الى هذا طريق قبل النظر فهذه الوجوه وان تصرف فيها على وجوه
مختلفه العبارات من شبهه متقاربه **وله باب اخر ايضا** من الشبه يتصرف فيها
على الغافل بان يقول كيف يجب عليه النظر والمعرفه ووجوب الفعل عليه يتضمن العلم
بموجبه والعلم بحكمته وباستحقاق العقاب والثواب من جهته وهذا يؤدي ان لا تكليف
الا الاعمال التي يتقدم علمه بالله تعالى عليها وعلى ما يتحقق بها فيصح ان يعلم وجوبها فاما

المعرفه بالله تعالى فلا يصح ذلك فيها **والجواب** ان هذه الشبهه
مبنيه على اصله الذي فيه نزاع وهو قوله لا يجوز ان يكلف الله العبد الا وقد اعطاه
المعرفه به وبرسوله وبسائر ما له وعليه ويجري ذلك مجرى الاكمال لعقله وكما لا يجوز
ان يكلف قبل العقل وكذلك قبل حصول العلم بالله وبرسوله وكل هذا لان عنده
ان المعارف ضروريه ولا سبيل للعبد الى اكتسابها وتحصيلها فلم يكن بد من ان يجري حصولها
مجرى الاجراء في وجوب تقدمها على التكليف فاما اذا كنا نخالفه في هذا الاصل الذي هو موضع الخلاف
في هذه المسئله فلا يقدح ما ذكره فيه ونقول اذا اذا لم يعلم بالواجب لا يقف العلم بموجبه ولا يفتقر
الى العلم بما يستحق به من ثواب او عقاب وانما يقف على العلم بوجه وجوبه جمله او تفصيلا وعلى
هذا يعرف وجوب كثير من الواجبات من شكر وغيرها الموجب الحكيم وانما لا يعرف وجوب
الشرعيات الا بعد العلم بالله لعله خاصه وهي ان وجه وجوبها كونها مصالح وذلك
لا يستدرك الا شرعا فاما ما كان وجه وجوبه للخوف من تركه فلا يفتقر الى ذلك ونقول
انه كما قد يجب عليه الواجب اذا عرف وجوبه فقد يجب عليه الواجب اذا امكن من العلم بوجوبه
لان ايجاب الله تعالى الفعل على العبد قد يكون بان يضطره الى العلم بوجوبه وقد يكون بان يمكن
بان ينصب له دليلا يتمكن بالنظر فيه من معرفه وجوبه وعلى كلا الوجهين يثبت الوجوب وليس
من حيث لم يعرف موجبه او لم يعرف الثواب والعقاب لا يحسن ان يكلف كما لم يحسن من الله تعالى
ان يكلف الا وقد تكفل بالثواب فان احد الامرين منفصل عن الاخر **ومن جمله ما يوردونه**
في هذه الطريقه انه اذا ثبت وجوب النظر والمعارف خلاف الواجبات الشرعيه فيقول اذا كان من
شانها ان يؤدي طاعه لله وقربه وعباده واسعا للثواب فيجب ان يكون المعرفه لو وجبت
ان يجب على هذا السبيل ومعلوم انه لا يصح ان يفعل النظر والمعرفه لهذا الوجه
وكيف يفعلان لهذا الوجه وهو ما عرف الله بعد ولو صح ان يفعلها كذلك لا يستغني
عن النظر قال ولولا ان من شان الواجب ان يؤدي على هذا السبيل لجاز ان يكلف الصبي والمجنون

والكلام على هذه الطريقة نحو ما سلف لان الواجبات غير جارية على وجه واحد في
وجوه الوجوب فمنها ما يلزم لحق من يرجع اليه من نحو رد الوديعة وشكر النعمة وما
أشبههما ومنها ما يلزم وجوبه لكونه طاعة لله وقربة وعبادة فلم يكن عارفا بالله تعالى
يمكنه ان يعرف القبيل الاول ويصح منه ان يؤديه لوجه وجوبه ويستحق به الثواب على
ما يعرف من حال الملحدة والبراهمة انهما يؤديان هذه الواجبات كرد الوديعة وقضاء
الدين وان لم يكن هناك علم بالله تعالى ولا برسوله عليه السلام واما القبيل الاخر فالعلم بوجوبه
مستفاد من جهة السمع فمن لم يتقدم له علم بالله وبرسوله لم يمكنه ان يعرف وجوبه وما
افادنا العلم بوجوبه سمعا تعبدنا بانه يجب فعله على طريقة القربة والطاعة والعبادة
فافترقت الحال فيهما فاما الجهل بالثواب فلا يقدح في وجوب الفعل على المكلف لانه ليس يفعله
للثواب فيكون ذلك جهة لوجوبه ولا يستحقه ايضا الطلبة له بدلالة ان المبطل لو طلب
بطاعته الثواب لما استحقه فيجب ان يقف ذلك على فعله لوجه وجوبه مع المستفتي التي
بذلك واما من ليس بعاقل فانما لم يحسن تكليفه لفقده العلم بالله وبرسوله وبوجوب
الواجبات عليه بل لفقد العقل الذي معه يمكن علمه بوجوب الفعل عليه او يتمكن من اكتساب العلم
ومما يعتمد ويكرر ذكره قوله انه قد تقرر في العقل
ان من لم يفعل الشيء الذي لم يعرف وجوبه فلا لوم عليه ولا ذم وانه انما يتوجه اللوم
والذم على العالم بما له وما عليه وعلى هذه الطريقة لم يتوجه التكليف والذم واللوم على
الصبي والمجنون لانهما غير عالمين بوجوب الواجبات عليهما ثم يقول عند ذلك نعتبر حال من
تكليف العبد النظر والمعرفة حتى اذا لم يفعلهما استحق الذم والتوبيخ لانه لا يعرف
وجوبهما وربما يقول فيجب ان يسبق العلم للمكلف بجميع الواجبات عليه شرعا وعقلا
حتى يجوز ان يتوجه اليه الذم واللوم اذا لم يفعلهما وهذا يقتضي ان علمه بالله
ضرورة فكذلك بالواجبات ثم يصح توجه التكليف عليه فعلا وفي هذا انه انما

كلف الاعمال دون العلوم فان قدرنا في بعض الناس انه لم يعرف ما ذكرناه فلا عقوبة
ولا لوم اصلا وهذه الشبهة ايضا مبنية على موضع الخلاف وذلك انه لما اوجب المعرفة
من ان يدخل تحت التكليف لم يقم التمكن من العلم مقام العلم به في جواز تكليفه وفي
استحقاقه للذم بتركه ولئن لم يكن كذلك لا فرق بين من يعلم وبين من يتمكن على ما نعرفه
من حال من يبلغه الشرائع انهم مخاطبون بها مستوجبون للعقاب بتركها وان لم يعرفوا
لكنهم حين تمكنوا من معرفة وجوبها قام ذلك مقام العلم وقد صح في العقول انه لا فرق
بين الامرين كما يبين مثل ذلك في افعال الجوارح الا ترى انه لا فرق بين من يتمكن من الصلاة وان
كان على الطهارة وبين من يقدر على الطهارة فيصح منه عندها الصلاة في انه في كلا الحالين يكون
مزاح العلة ويصح استحقاقه للذم بتركها وهكذا القول في رد الوديعة لانه لا فرق بين ان
يكون قريبة منه او بعيدة اذا تمكن من قطع المسافة اليها وكذلك القول في الحج وما اشبهه
من العبادات فاذا كان قد سلم فيمن عرف وجوب الشيء عليه فلم يفعله انه ملوم مذموم
فكذلك فيمن يمكن من ان يعلم فيفعله او يعرف قبح شيء فيتركه فسبيله ما ذكرناه وقد مثل
ذلك في الكتاب بان قال لا فرق بين ان يعلم ويحضر احدنا مراد امر كلمه ثم لا يفعله وبين ان ينصب
له امارة يتمكن عندها من معرفة مراده فلا يعرف ذلك ولا ينظر في تلك الامارة لانه في الحالين
ملوم بان يقال انه كان يمكنك ان تنتهي الى مراده بالنظر في تلك الامارة **ومما يجب
ان نتكلم به** في هذه الشبهة ان يقال قد يجوز ان يجب الشيء على المكلف عند ظنه كما قد
يجب عند علمه وعلى هذا يجري حال التكاليف الشرعية الا ترى انه لا يدري المكلف قطعا انه يكلف
في الثاني وانما يظن ظنا ومع هذا فالمقيم ببلده قد اخذ عليه ان يتاهب للحج لا لعلمه بوجوب افعال
الحج عليه ولكن لظنه انه يتوجه عليه ذلك بان يبقى الى ان يقف بعرفة فاذا صح توجه التكاليف
عليه في امر دينه ودنياه عند الظن حتى اذا لم يفعله استحق اللوم فقد بطل قصر وجوب
الواجبات على المكلف على علمه فاما افساده في وجوب ما يجب على المكلف على ما يامره نعل

به من الشرعيات فغلط لأنه لم يكن وجوبها لأجل الأمر حتى أن ما لا أمر به فلا وجوب بل
إنما يكشف الأمر عن الوجوب ويدل عليه على وجه لو نبه عليه بعقله لعرف وجوبه وبهذه الطريقة
يسلكها في الشاهد لأن الواحد منا يستدل على وجوب رد الوديعة بالأمر لو نبه من ذي قبل على أنه
زود بعينه لعرف وجوب رد الوديعة ولهذا الوجه الأمر وكان العبد يجب أن يعرف حال
ما أمر به لم يكن ذلك واجبا عليه فثبت أن المعتبر بالعلم أو بإمكانه على ما ذكرناه وعلى هذه
الطريقة لا يتوجه التكليف على الصبي لأنه لا يعلم ولا يتمكن فيسقط بهذه الجملة شبهة وقد عطف
على هذه الأبواب الكلام فيما يكلف المرء علما وعملا عقلا ويترتب عليه علما وعملا شرعا وذلك
حين سلف الأبواب التي تقدم ذكرها في مسائل التوحيد والعدل فهي داخلة تحت التكليف وأن
العلم بها إما ضروري وإما يجري على القديم جل وعز عند التكليف من إزاحة [illegible] والألطاف
فأراد عند ذلك بيان جمل التكاليف العقلية والشرعية ويبدأ بذكر ما يستحق بهذه الأفعال هنا
قد يبنى قبل أن المعارف تجب لأجل اللطف وأن اللطف إنما يثبت بالعلم باستحقاق المنافع
والمضار فإن ذلك هو الذي يدعو ويصرف فهذا وجه البداية به والله أعلم والحمد لله رب
العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله وسلم تسليما إن شاء الله تعالى الكلام فيما يستحق بالأفعال

الرابع وعشرون من المجموع في المحيط

القاضي القضاة عماد الدين عبد الجبار بن أحمد

وهو من جمع الشيخ العالم أبي محمد

الحسن بن أحمد بن متويه رحمهما الله جميعا وصلى الله على محمد سيدنا وآله وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام فيما يستحق بالأفعال

اعلم أنه لما كان المستحق بالأفعال حظ الدعاء والصرف وكان التكليف هو لتحصيل المكلف
معرضا المنزلة لا ينال إلا بذلك ولن يتم ما قلناه إلا إذا كان ملطوفا له فيه فوجب أن
يعرف ما يدعو ويصرف من الأمور المستحقة وأن يعرف أحكامها والكلام في الاستحقاق
هو كلام فيما يجب فعله في المستقبل لأنه متقدم فلذلك لم يجز استحقاق الموجود
ولا الماضي وإنما يستحق المستقبل ولا بد من أن يثبت ذلك في غيره حتى يكون المستحق غير
المستحق عليه فلا يستحق أحد على نفسه شيئا أصلا وإذا استحقه على غيره فإنما يعرف
وقوع ذلك باعتبار في عدله وحكمته وصدقه في أخباره وجملة المستحق بالأفعال المدح
والثواب وما يتصل بهما والذم والعقاب وما يتبعهما ويعد معها الشكر إذا كان الفعل نعمة
والحبنا والعبادة إذا كان المفعول على وجه مخصوص والعوض إذا كان إضرارا والغرض
بما يتبع الذم والعقاب فهو الاستخفاف والإهانة وقد يقال إنه يستحق إحباط عمله وإسقاط
ثوابه وأما ما يتبع المدح والشكر والثواب فالتعظيم والإجلال وتكفير السيئات وسقوط
العقاب على ما نفصله وشروط كل واحد مذكور من بعد إن شاء الله إلا أن الذي يذكره
هاهنا هو أن يستحق على ضربين أحدهما واجب لا بد من فعله فيجمع إلى كونه حقا أنه واجب كما
نقوله في الثواب والأعواض وإما لا يعد في الواجب وليس إلا أنه حق فقط وليس إلا
العقاب وقد يقسم في الكتاب قسمة أخرى وهي أن المستحق ما يكون تارة هو المقصود بالتكليف
وهو الثواب وما يتصل به والآخر ليس هو المقصود ولكن لا يحسن التكليف إلا باستحقاقه
أيضا فيقع عارضا في هذا الباب نحو ما نقوله في العقاب وقد بين ذلك في أول الكتاب

باب في كيفية استحقاق المدح على الأفعال

الفعل ما لم يدخل تحت الوجود لا مدخل للاستحقاق فيه كما لا مدخل للمصلحة الا عند
الوجود لكنه مع ذلك لا يكفي مجرد الوجود دون ان يقع على وجه مخصوص ليثبت فيه
الاستحقاق وان كانت المصلحة وغيرها من الاحكام تثبت عند مجرد الوجود فالوجوه
التي يستحق عندها المدح لا يخرج عن ان يكون ايقاع الواجب على وجه مخصوص او فعل
الندب على وجه مخصوص او ان لا يفعل القبيح لقبحه او ان لم يفعل اما الاولى ان لا يفعله
كما نقوله في ان انبطال غرضه بالذين وما خرج عن ذلك فانه ربما كان قبيحا يستحق به الذم
او مباحا لا يستحق به شيئا او يقع مشتهيا عنه فان قال فقد قلتم انه لا يكفي ايقاع الفعل
مجردا دون ان يراعي امرا زائدا عليه فسموه قلنا اما الواجب فينبغي ان يؤديه للوجه الذي
وجب له ليستحق المدح والا فقد عرف انه لو ادى الواجب لغرض سواه لحل محل من يفعله للشهوة
ومعلوم ان من هذا حاله لا يستحق المدح ولم يكن المانع من ذلك الا انه لم يفعله للوجه الذي
له وجب فلا بد من مراعاة هذه الشريطة مع اوصاف راجعة الى الفاعل وهذه القضية
التي بيناها ثابتة في كل واجب عقليا كان او سمعيا الا ان في الواجبات ما لا يمكن اداه الا بعد
العلم بالله وفيها ما يكفي فيه مجرد العقل والذي لا نعرف وجوبه الا عند العلم بالسمع انما
يعرف وجه الوجوب فيه لا على تعيين وتفصيل بل يكون على طريق الجملة نحو قولنا انما وجبت
لكونها مصالح فعارف رد الوديعة انما يعرف وجوبه لكونه رد الوديعة ثم كذلك
الحال فيما بيناه كله من واجبات العقل فان قال انتم لو لم يفعل الواجب لوجوبه الكنتم
تعصون باستحقاقه للذم عليه قيل له انما يجب ذلك متى كان من باب ما اذا لم يفعل
لوجه الوجوب ثبت فيه وجه من وجوه القبح من كونه عبثا وما اشبهه فاما اذا لم يكن
الحال هذه فقد يجوز ان يخرج عن كونه واجبا وما اشبهه وله فيه غرض صحيح فلا يستحق
به الذم ولا يخرج عن كونه حسنا فاما الندب فلا بد من اعتبار فيه وهو فعله اياه للوجه الذي
له حسن وصار مندوبا اليه للعلة التي تقدمت ويحل حاله على ما تقدم من التعيين
والاجمال لانه يجوز ان يعرف مفصلا الوجه الذي له صار مندوبا اليه فيفعله لمكانه

وقد يكون من السمعيات فيعرف الوجه فيه مجملا على الوجه الذي ذكرناه في الواجب وعلى الطريقة
التي بيناها من اعتبار الوجه المخصوص عرفنا انه لو اطعم غيره او سقاه طلبا للعوض من جهته
لما استحق المدح ولا الشكر فيجب مراعاة الوجه الذي ذكرناه وعند ذلك ان يكون قصده
التعيين او الجملة والحال واحدة فلهذا الوجه اعطينا ما شرحه ما لا يستحق الشكر كما لو وضع
على باب دار جا فيه ما وقصده بهذا الوجه من الحيوان لا يستحق الشكر وان لم يقصد تعيين
الشاربين منه ولا بد مع الشرط الذي ذكرناه من ان يكون الفاعل على اوصاف مخصوصة
نذكرها من بعد فاما استحقاقه للمدح على ان يتحرز من القبيح فهو اذا لم يفعله لقبحه او لوجه
قبحه فاما اذا انصرف عنه لضرر عاجل او لانه لا يشتهيه لما استحق المدح والحال هذه
في تعين الوجه الذي له يتحرز من القبيح ويثبت الاجمال فيه بان يكون القبيح عقليا او شرعيا
يجري على نحو ما سبق فهذه طريقة القول في استحقاق المدح **باب فيما له**
يستحق الثواب اعلم ان الثواب يستحق على ما يستحق به المدح وهو الوجوه الثلاثة وانما
يجب ان يراعي في الثواب شرط زايد وذلك هو المشقة في نفس الفعل او فيما يتصل به على ما قد
نفصله في غير موضع للشريطة التي ذكرنا كما صح في الله سبحانه ان يستحق المدح ولم يجز ان يستحق
الثواب لما استحالت المشقة عليه وانما نريد بهذه المشقة ما يرجع الى فعل ما ينفر عنه الطبع
او ترك ما تشتهيه النفس ففي كل هذين يثبت المشقة وقد دخل فيما تعبدنا فاما ما يرجع
الى الغموم والالام وضروب الخوف وما اشبه ذلك وان كان في جميع ما ذكرناه يرجع
الى الشهوة والنفار وكان الذي اوجب اعتبار ما قلناه من المشقة التي وصفناها ان الثواب
يقع في مقابلتها على حسب قوة المشقة يزداد ثوابا ولولا ذلك لما حسن منه تعالى ان يجعل
فعل الطاعات وترك القبائح شاقا علينا اذ لا فرق بين الزام الشاق وبين انزال
الشاق في انه لا يحسن الابتداء الا للتعويض فكذلك لا يجوز ايجاب الشاق الا عند التزام الثواب
ثم لا يجوز الاقتصار على مجرد النفع لانه اذا كان انما يستحق كما يستحق المدح والاعظام

وانما يستحقان به فيجب ان يفصل من الغواص ويستحق تفصيل ذلك من بعد ولشى لاحد ان
يقول فكثير من الطاعات التي يستحق عليها العبد الثواب لا يشق نحو الطاعات والانتهاء عن الكلام
اليسير من افعال القلوب خاطريه على هذا النحو الجاري العاده خاصه والكلام انه لا بد من مشقه
ما ذلك فيها فقد لا تظهر ولا تتبين فلهذا لو ادام بعض هذه الافعال لوجد مشقه ظاهره ويختلف
احوال الناس في ذلك بحسب القوه والضعف والصحه والسقم فان قال فان الرجل الذي قد تقدم
في الزهد والورع يستحق الثواب على طاعاته وهو يفعلها افضل من ان يجد مشقه واذا
قد مرانه لا يشق بها بعد عزوفه عنها رياضته لها الا يجد مشقه فيها فكيف يصح ما ذكرتم لاجل ما
عن الرسول صلى الله عليه في فرط الرجل اهله انه يوجر عليه بعد جعله مستحقا للثواب
على ما يشتهيه غايه الشهوه قيل له اما سرور المطيع في بعض الاحوال بطاعاته
فهو سرور بما يستحق بها من الثواب واما جهه المشقه فلما قد يصوره المطيع من الوصول
الى الثواب بهذه الطاعات وعلى هذا نبه الله تعالى بقوله وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين
يظنون انهم ملاقوا ربهم والظن هاهنا هو العلم واراد ملاقوا ثواب ربهم واما المروي عن الرسول
صلى الله عليه فهو لقصر نيته على من عنده دون من يحرم عليه فعلى ذلك يستحق الثواب على نفس
الوطي ولا بد من مشقه في قصره نفسه على اهلها فانه ربما كان غيرها اشهى اليه منها ولا يلزم على قولنا
من قصر نفسه على ما يجده يستحق الثواب لما فيه من مشقه ان يقال في مثل حال كل واحد من اهل
الجنه فيجب استحقاقهم للثواب وذلك انهم في حكم من لا يشتهي سوى ما قد رزق فلا يحوجون الى
ان يقصروا نفوسهم على ما عندهم فيفارق حالهم حال احدنا ومع ذلك فيهم ضرب من
التخيير التي ومن غيره فعلى هذه الجمله يجري القول في الشرط الخاص في استحقاق الثواب
ثم لا بد في تعريضه من شرط زايد وهو ان لا يقع ابطاله بندم او بمعصيه اكثر منها يستحق من بعد

باب في حقيقه المدح والثواب المدح من اقسام الكلام

ولا يكون مدحا الا اذا كان خبرا مفيدا العظم حال الغير وهكذا معنى

الاجلال والاكبار والتعظيم والاكرام الا ان هذه الاشيا قد يصح في الفعل كما يصح في القول
والمدح مقصور على ما ذكرنا من قصد مخصوص الا ترى انه لا يكون الخبر خبرا الا بالقصد فاذا
جرى في الكلام عبد حدود هذه الاشيا انه لا بد من قصد فلان الخبر لا بد فيه من قصد
المخبر الى ما هو خبر عنه وهكذا اذا كان طريقه الفعل لانا نعلم انه يصلح في الفعل
ان يقع تعظيما مره وغير تعظيم اخرى فلا بد من قصد له حتى يكون تعظيما وكما يقع
المدح والتعظيم بالاقوال فقد يستان بما يفيد فايده القول كالكتابه وما اشبهها من الافعال
وقد يحسن هذا المدح والتعظيم على القطع عند العلم بحال من يمدحه ويعظمه وقد لا يحسن
مع القطع عند الجهل بذلك بل يقع مشروطا على ما نذكره من بعد فاما اعتبار علم المادح
بان الممدوح يستحق لهذا المدح حتى يكون مادحا له في التحقيق او لا يجب مراعاته فقد
يختلف كلام الشيوخ فيه وليس يبعد ان لا يفتقر التسميه الى العلم وان وقف حسنه على العلم
وان كان قد قيل ما لم يكن هناك علم فليس بمدح في الحقيقه فاما الحمد فهو قائم مقام الشكر
وقد يكون الشكر بالقول المخصوص عند الاعتراف بنعمه المنعم مع ضرب من التعظيم وقد
يكون بالمعرفه التي تثبت في القلب ومهما استعمل الحمد في موضع المدح فهو مجاز والحقيقه
ما ذكرناه ولهذا يصح ان يوضع موضع الشكر في الاستعمال نفيا واثباتا ولا يسلب اسم الجاحد
والشاكر عمن لا يعلم النعمه وموقعها ولكنه يعتقده اعتقادا اما لا يجري هذا الاسم مع
الاعتقاد كما يجري مع العلم وان كان في احدى الكبر يحسن دون الاخرى وعلى هذا نقال ان المجبره
يشكرون الله ولكن لا يحسن منهم ذلك لجهلهم بحكمته تعبدنا به المنافع العظيمه الخالصه
المستحقه على وجه الاعظام وقد يدخل في صفته الدوام ولكن لا بد يذكر في حده وليس يعرف
اهل اللغه في الثواب الحد الذي ذكرناه بل تريدون به طريقه الرجوع كقولهم ثاب اليه عقله
كما ان الفقها قد يستعملون الثواب في طريقه الاعواض على قولهم في الهبه انها قد تكون بشرط الثواب
وقد يكون لا على هذا الوجه فاما غرضنا الثواب المستحق بالطاعات فما بيناه

باب في الدلاله على ان الثواب يستحق

على ان من ان الفعل [illegible] الا [illegible]
[illegible]

[illegible] الاولى [illegible] افعال [illegible]
[illegible]

بما ذكرناه اعلم انه اذا كانت هذه الافعال التي حكمنا بوجوبها انما يكونها مبدوا بالتيها
مما يشق علينا فعلها وكذلك الحال في تروك القبائح لان فيها ايضا مشقة الا ترى
ان في الاول يحتاج الى الاقدام على ما ينفر عنه الطبع وفي الثاني يحتاج الى مفارقة
ما يشتهيه وظهور المشقة في كلي الامرين مما لا يحتاج فيه الى شرح بل المشقة
اذا تاملتها فهي موقوفة على ما ذكرناه في الامرين فاذا ثبت ذلك وكان الله تعالى
هو الذي جعل هذه الافعال شاقة علينا بان اعلمنا وجوبها فعلا او تركا وبعثنا
على فعلها او تركها فلا بد من ان يكون ملتزما النفع بمقابل هذه المشقة لولا ذلك لقبح
هذا الايجاب كما لو لم يعوض المولم لقبح الايلام فصار الزام الشاق بمنزلة انزال
الشاق وعلى هذا يدل الشاهد فيما يقرر من حكم العقلاء الذين يستاجرهم على الافعال
الشاقة لانه لا بد من التزام الاجر والا قبح هذا الالزام والوجه الذي بيناه من اختصاص
القديم جل وعز بان جعل هذه الواجبات وترك المقبحات شاقة علينا ضمانا
محضا بان يكون هو الذي يستحق عليه الثواب دون العباد لئلا يقول قائل فهب انه
لا بد من ثواب فلم جعلتموه جل وعز مستحقا عليه دون غيره فحل محل استحقاق الاجر
في الشاهد على من استاجر دون غيره وان كان في الشاهد يعتبر في حسن هذا الالزام
رضى الاجير ولا يعتبره في الغائب لانه تعالى يكلف العبد من غير مراعاة رضاه فاذا وجب
استحقاق نفع في مقابلة هذه المشقة فيما اوجبه تعالى او جاز ان يستحق به ثواب كان قبل
وجوب الشي في نفسه هو الذي لاجله حسن منه تعالى ايجابه فلم ابيتم انه لا بد من ثواب
قيل له اذا كان تعالى يقدر على ان يعرفنا وجوبه ويجعل شهوتنا فيه لئلا يلحقنا بفعله
مشقة فلم يفعل ذلك بل جعله منفورا عنه فلا بد من شي يقابله من وجوه النفع وليس
الا ما قلناه فان قيل افتجعلون هذا الثواب في مقابلة المشقة قيل له نعم
ولاجل هذا لا يستحق ثوابا على الا ما يشق فعله وعلى هذه الطريقة صح ان يكون الله جل وعز

فاعلا للواجب وغير فاعل للقبيح ويستحق المدح دون الثواب لانه لا مشقة عليه جل وعز
في واحد من هذين وهذا هو الوجه في نفي استحقاقه للثواب دون ان يقال استحالة عليه الضرر
يقتضي انه لا يستحقهما لانه لو كان كذلك لكانت صحتهما على احد ما هو الوجه في استحقاقنا
لهما ولا يصير الشي مستحقا القبيحة بل لا بد صحته في نفسه ثم يثبت استحقاقه من بعد وكذلك
فالاستحالة لا تقتضي نفي الاستحقاق ولهذا انما يقال باستحقاق الشي وعدم استحقاقه بعد
صحته الا ترى انه يرجع في الاستحقاق الى الحسن التابع لما تقدمه من الاسباب وهذا يقتضي الصحة
لا محالة فليست العلة الا المشقة التي ذكرناها وبين صحة ذلك ان اهل الجنة قد يشكرون نعم الله
عز وجل ولا يستحقون بذلك ثوابا لانهم يفعلون ما يفعلونه وشهواتهم مصروفة اليه موقوفة
عليه فلما لم يلحقهم بذلك مشقة زالت عنهم طريقة استحقاق الثواب فان قال افكل واجب
يفعله العبد يستحق به الثواب قيل له بلى اذا كان انما يفعله لوجوبه او وجه وجوبه ويتوفى
ذلك ما يتضمن نفعا او دفع ضرر حاصل او مستطرب لا على ما ذكره الشيخ ابو عبد الله من انه يختلف
احوال الواجبات في هذا الباب فما كان فيه نفع حاصل او دفع ضرر حاصل فلا ثواب فيه وانما كان
لانه اذا لحقته مشقة بفعل هذا الواجب وقد فعله لوجوبه واوجبه الله تعالى الى ذلك
حتى لا يتاتى له فعله الا بان يستديم ضررا اخر ومشقة فلا بد من ثواب يقابله الا ترى
انه كان يجوز ان لا يوجبه الله تعالى الى التزام ضرر بدفع هذا الضرر فوجب الا يعتبر الحال
في هذه الواجبات واذا اختلف احوالها في الوجوب فان قالوا فقولوا فيما يفعله الملجا
اذا لحقه مشقة بفعله انه يستحق به الثواب قيل له انا لم نقل ذلك لان الملجا الى الفعل
بل وجوبه على الحقيقة حتى لا يكون الفاعل فاعلا له لوجوبه وهو ملجا الى فعله وشرط
استحقاقه للثواب ان يكون فاعلا للفعل للوجه الذي وجب لاجله والا وقد بينت المشقة
فيما يستحق عنا فضلا عن ان يستحق به الثواب واذا جرى في الكلام ان لا بد احد من الوجوب
فليس الغرض ما يتعلق بالثواب وانما الغرض ان الداعي اليه اكثر الداعي الى الواجب وانه اقوى الوقوع

من الواجب فلا معترض بذلك على ما ذكرناه فان قال فكان يجب فيمن عرف وجوب الواجبات
عليه ان يعرف استحقاقه بفعلها وقد ثبت خلاف ذلك قيل له ان العلم بوجوبه موقوف
على العلم بانه وجب اما على جملة او تفصيل ولم يعقل الثواب وجها في وجوب الفعل وانما جعلناه
وجها في حسن ايجاب الله جل وعز لها حتى ان من لم يعتقد الثواب في مقابلة هذه المشقة لم يبق
يحسن ايجاب الله جل وعز له وجعله اياه شاقا عليه واحد الامرين ينفصل عن الاخر فان قال
فكل هذا الذي بينتم انما يقتضي انه لا بد من نفع يقابل هذه المشقة فكيف جعلتم ذلك
ثوابا وقد يجوز في المنافع ان يكون غير ثواب على نحو ما تقولونه في الاعواض فاجعلوها في مقابلة
تلك المشقة قيل له ان الثواب الذي ذكرناه يتميز عن الاعواض بالقدر والصفة ويجب ان يكون
المستحق بالتكليف ما خالف العوض يبين صحة ذلك انه لو كان قدر الثواب قدر العوض
لقبح التكليف فانه قد حسن من الله تعالى ان يبتدئ بمثل هذا العوض فكان يجب ان يكون تكليف
الشاق عبثا ولهذه الطريقة حكمنا بانه لا بد في الالام التي يستحق بها الاعواض من ان يكون فيها
غرض سواها وهو الاعتبار الذي لولا الالم لكان لا يثبت وهذا المعنى لا يمكن ذكره
في التكليف فيجب ان يكون المستحق بالتكليف غير ما يتصل بالاعواض هذا فيما يتصل بالقدر
ولا بد من تميز ما يستحق بالتكليف من الاعواض الا ترى ان النفع المستحق بالواجب وترك القبيح هو على
طريق المدح والتعظيم ولهذا يستحق الثواب الحمد ويستحق به المدح والتعظيم فيجب ان يكون
النفع الذي وصفناه مخالفا للعوض فان استحقاق العوض لا يقع على طريقة المدح والاعظام
وايضا فلولا ان هاهنا ثوابا صفته ما ذكرناه لكان لا يثبت استحقاقه للعوض
اصلا يبين صحة ذلك ان الاعواض يستحق بالالم وما يجري مجراها ولولا التكليف لما حسن
منه تعالى ان يولم احدا في الدنيا الا لوجه يحسن فيه ما يرجع الى الاعتبار وذلك لانه لولا التكليف
فكيف يقال ان المستحق من المنافع بالافعال الشاقة الداخلة تحت التكليف هو ما يرجع الى الاعواض

باب في استحقاق الذم والعقاب بالافعال اعلم

انه لما كان المستحق بالافعال وبالتروك ينقسم الى المدح والثواب والذم والعقاب وكان
قد تقدم القول في المدح والثواب واستحقاقهما اتبعه الكلام فيما يستحق به الذم والعقاب
وجملة القول في ذلك ان الفعل لا يخرج عن ان يكون حسنا او قبيحا فاذا كان حسنا ولا صفة له
زائدة على مجرد حسنه فلا مدح فيه ولا ذم اصلا وان كان له صفة زائدة على حسنه
جاز ان يدخله المدح والذم وجاز ان يدخله المدح ولا يدخله الذم فالاول هو الواجب والثاني
ما نصفه بانه ندب واما ما كان قبيحا فانه يدخله الذم والمدح فاذا تقررت هذه الجملة قلنا
انه كما يستحق المدح والثواب بفعل الواجب وترك القبيح فان الذي يستحقه من الذم والعقاب هو
بفعل القبيح والاخلال بالواجب او تركه اما القبيح اذا فعله وهو عالم بقبحه او متمكن من
معرفة قبحه فانه يستحق الذم على بعض الوجوه ولا يمتنع ان يكون فعله له لقبحه كما قلنا مثل
ذلك في فاعل الواجب واما الاخلال بالواجب فهو راجع الى نفي من جهته لا الى وجود ضده لانه يسمى
تركا للواجب لئلا يقول قائل اذ ذلك والاول يستوي من حيث يرجع بهما الى وجود فعل قبيح اذا الشارع
به الى وجود فعل كما انا اذا جعلناه مستحقا للثواب بان لا يفعل القبيح فليس الغرض انه يفعل فعلا
واجبا وعلى هذا يصح استحقاقه للمدح على هذا الوجه والذم على الوجه الاول فانه تركا او لم يعرفه
ولو جاز ان يقع استحقاقه للذم والعقاب على الافعال لجاز ان يقع استحقاقهما على الاخلال
بالواجب فكان يقال انه يستحق الا على هذه الطريقة دون الوجه الاول فاذا كان العلم بالوجهين على
سواء في استعمال كمال العقل عليه فيجب ان يستمر ذلك التبيين في استحقاق ما ذكرناه على ما نفصله

الكلام في استحقاق الذم قد ورد هذا

الفصل لبيان الخلاف فيه فان الكلام اذا دار بين الشيوخ رحمهم الله طال فيه وله
كما طال القول في الاصلح لمثل ذلك وكان ابو علي ومن تقدمه من الشيوخ لا يجعلون الاخلال
بالواجب جهة في استحقاق الذم بعينه بل يعلقون استحقاقه للذم والعقاب على ترك
يفعله فلم يجوزوا ان يكون الذم الا على فعل وصرفوا ما تعارفه العقلاء من استحقاق ذم

من لم يرد الوديعة وغير ذلك إلى المعنى يفعله ويحدثه وجعلوه السبب في ذمه والذي حققه
أبو هاشم وأصحابه أن الإخلال بالواجب هو سبب استحقاق الذم وأنه قد يكون هناك فعل يضاد
الواجب أو لم يقدر ذلك وأشد الخلاف في أبي هاشم فكفره بعض أصحاب أبي علي وغيرهم
عليه حتى أدى إلى الإكفار والتفسيق ونسبه جماعة ممن يقول بذلك إلى مذهب
الخبر فعند هذا الخلاف العظيم على مشايخنا بيان أصول هذا الباب ما لم يعنوا ببيان
استحقاق الذم والعقاب على فعل القبيح وإن كانت الطريقة فيهما في العقل واحدة على ما شرحناه وبان بالعدة

باب في أنا نعلم الواجب واجبا وإن لم نعلم

له تركا اعلم أن الحكم الذي يثبت للواجبات يصح العلم به من دون العلم بترك لها وذلك لأن
الذي يميزه الواجب عن غيره هو استحقاق الذم بأن لا يفعله على بعض الوجوه وهذا معلوم من
بأوائل العقول فمن لم يقض الدين ولم يرد الوديعة من دون أن يعرف له تركا استحق الذم
أن العلم باستحقاقه للذم إذا لم يفعل ذلك ضروري وهذا الترك لو ثبت كان طريقه
الاستدلال وغير جائز أن يقف الضروري على المكتسب ولو كان العلم بوجوب الواجب وما يثبت له
من الحكم موقوفا على هذا الترك الذي قالوه لكان في حكم الجملة والحقيقة له فكان الجاهل به
جاهلا بوجوب هذا الواجب وبما يثبت من حكمه وليس يمكن ادعاء ثبوت هذا الترك لأنه إذا لم يصح
دعوى الضرورة فيه ولا دلالة عليه فالواجب نفيه وغير ممكن أن يقال إن الذي يثبت
أفعال العباد على الجملة من قيام وقعود بمثله يثبت هذا الترك وذلك لأنه لا بد من اعتراض
يعتبر على المحل أو يجدد حالا على الفاعل فعلم حدوث فعل من الأفعال وهذا ممكن
في كل ما يثبته فعلا وغير ممكن فيما أثبتوه تركا لهذا الواجب من رد الوديعة وقضاء
الدين وأن يدعي مثله فعرفنا أنه قد عدم الطريق إلى ثبوته فلا بد من نفيه وإن كان لو ثبت
هذا الترك لا محالة لأمكنا أن نتكلم في أن الإخلال بالواجب سبب للذم فقول يجب أن يستحق
الذم على هذين الطريقين على ما قاله أبو هاشم وما يتكلم

في هذا الباب هو أنه لو وقف العلم بوجوب الواجب وما يثبت له من الحكم الذي هو استحقاق الذم
بأن لا يفعل على العلم بهذا الترك للزم فيما لا ترك له أن لا يثبت واجبا لأنه لا يتم العلم بوجوبه ومعلوم
أن كثيرا من الواجبات ما لا ترك له ولا ضد له ولا يقدح ذلك في وجوبه وهذا على ما نقوله من مذهبنا
في النظر والتأليف والاعتماد وغيرها ولا نوجب هذه القضية في وجوبها على بعض الوجوه وفي
العلم بوجوبها فإذا جاز أن يثبت ما لا ترك له ولا ضد أصلا ويكون الذم متعلقا بأن لا يفعله فكذلك
فيما له ضد وترك يصح العلم بوجوبه من دون العلم بترك فاعله له ولو لم يكن في هذا الباب
إلا المتولدات التي لا ترك لها مع وجوبها لكفى فيما ذكرناه قد ثبت وجوب كثير من الواجبات على العبد
خلو عن ولا ترك في فعله فلو كان الأمر على ما قالوه لكان لا يجب عليه تعالى شيء أصلا ولكان لا يعلم
وجود فعل عليه أبدا وقد ثبت خلافه وأيضا فإن هذا الترك إنما يقبح ويصح أن يعقد استحقاق
الذم به بعد أن يكون الواجب واجبا ويعلمه كذلك ثم يترك ويقبح إلا هذا الترك الذي فيه
مانع من ذلك الواجب فلو وقف العلم بوجوبه على قبح تركه ولن يعلم قبح تركه إلا بعد العلم
بوجوبه لتعلق كل واحد من العلمين بصاحبه فكان لا يحصل واحد منهما والذي يوضح ذلك
أنا لو قدرنا في هذا الفعل أنه ليس بواجب لما جاز أن يقضي بقبح تركه فيبين لك توقف كل واحد
من الأمرين على الآخر وأيضا فلو قلب هذا الكلام عليهم لم يكن بينه وبين ما قالوه فصل وذلك
بأن يقول لو كان يعلم وجوبه إذا عرف قبح تركه لجاز أن يقال إنما يعرف قبح تركه إذا عرف
وجوبه بل هذا أحق لأن قبح تركه يقف على وجوب هذا الواجب الذي قد صار الترك تركا له فإذا
صح ذلك لزم أن لا يعرف قبح شيء من الأشياء إلا بعد العلم بوجوب ما ينافيه ويشاركه وذلك
باطل ألا ترى أنا نعلم قبح الجهل وغيره ولا يفتقر إلى ذلك وجوب العلم بهذا المجهول والعلم
وجوب العلم بكل المعلومات لقبح الجهل بها فثبت أن وجوب الواجب متميز من قبح تركه
كما أن قبح القبيح متميز عن وجوب تركه وإذا صح ذلك أمكننا أن نبني كلامنا في استحقاق
الذم بأن لا يفعل الواجب على هذا الأصل ثم تكلم في معنى الترك وكان

الوجه في ذلك انه ليس يجري القول في هذه اللفظة على صريح اللغة بل هي على حد من الاصطلاح
وقد بينت ان في الاشياء ما يتماثل وفيها ما يختلف والمختلف قد يتميز بكونه مختلفا وقد بينت فيه طريقه من
التخصيص وهو ان يكون مع الاختلاف متضادا فكان الاختلاف هو العام والتضاد اخص منه
ثم قد بينت فيما يتضاد ما يعد تركا لغيره اذا جمع شروطا وقد لا يكون الا بمجرد التضاد
فاذا كان التضاد فقط فهو ما يمنع وجود احدهما لاجل وجود الاخر هذا هو الواجب في تحديد
الضدين فاما ما يعد من المتضاد ان تركا ومتروكا فهو مما ذكرنا الحد فيه وجاز ان يجري الكلام
على طريقة من التحقيق لا سيما بشروطه لان شروط الشي واحكامه لا تذكر في الحد وانما يورد
ما يتبين به المحدود من غيره فلهذا قال في الكتاب ان الترك هو ما يفعل ابتدا بالقدرة في محلها
بدلا من ضده اذا كان الوقت والفاعل واحدا ثم قال والاولى ان لا يذكر في الحد التضاد لانه لا
نكشف معنى الترك ولا بد من قولنا الفاعل واحد والقدرة واحدة لان الفاعل الواحد
قد يفعل ما هذا سبيله وما ليس هذا سبيله وكذلك فالقدرة سواء كانت واحدة او متغايرة
صح ان يفعل باحدهما الترك وبالاخرى المتروك فاذا اخذنا ايراد الحد على هذا الوجه وجاز ان
نقول ان الترك والمتروك عبارة عن فعلين منه ان يصح وجود كل واحد منهما بالقدرة في محلها
بدلا من الاخر وعلى هذا السبيل لا يقع الترك في المتولد ولا في فعل من ليس بقادر بقدرة ولا يصح
من القادر ان يترك فعله اليوم بما يفعله غدا او بالامس لاختلاف الوقتين ولا يصح من زيد ان يترك
فعل عمرو فاما مراعاة كون محلهما واحدا فلا وجه له لان الارادة قد تكون تركا للكراهة
وان كانت احديهما في محل والاخرى في محل سواه لان حكمهما لا يرجع الى المحل ولذلك فلا وجه
لاعتبار كون القدرة واحدة لما ذكرنا من ان القدرة على الارادة تكون في جزء من القلب والقدرة
على الكراهة في جزء اخر وان كانت احديهما تركا للاخرى ولا بد من ان يكون احدهما ضدا
للاخر لانه يمتنع اجتماع الترك والمتروك ولو لم يكونا ضدين لم يمتنع ذلك فاذا تقررت
هذه الجملة صح ما قلناه ان المخل بالواجب قد خرجه الى صفته ما ذكرناه فلما ذا يجب تعلق الذم

نا الترك
بذلك القول وكيف يلزم المتولد وجوب ان يتركه وكيف يلزم القديم تعالى فعل الاثابة وغيرها
وليس في فعله ما هو ترك ثم قال فعند هذا الكلام جعل بعض من خالفنا حد الواجب
ما اذا لم يفعله فلا بد من ترك او فعل قبيح اما في الوقت او من قبل وزعموا ان القديم لو لم
يثب المطيع لكان التكليف اشتمل على قبح وعليه كان يستحق الذم وهذا الكلام كالاول
لانا قد بينا نعلم حسن ذم المخل بالواجب من دون علمنا بفعل قبيح قد يتوجه منه ويتوجه الذم
اليه وبعد فانما ساغ له هذا القول بناء على الترك الذي يتعلق الذم به حتى اذا لم يجد ذلك
صرف الذم الى ما قاله وقد بطل ذلك بما تقدم وقد حكي عن قوم من متاخري اصحابنا
انهم جوزوا ذم المخل بالواجب الى حالة له قبيحة عند اخلاله بالواجب وزعموا ان ذلك مما نعرفه
على الجملة وهذا احالة على مجهول اذ لا يعقل احدنا فيمن لم يرد الوديعة سوى انه ما ردها ومن عجيب
امرهم اثباتهم للاحوال فيما يرجع الى النفي مع منعهم من الاحوال فيما طريقه الاثبات وقولهم فيمن لم يفعل
ان له حالة مع انه احال له بكونه فاعلا فكيف بان لم يفعل فعلى هذه الطريقة يجري هذا الباب

باب في ان تعلق الذم بانه لم يفعل الواجب صحيح

اعلم انه اذا كان المرجع بالذم الى خبر مخصوص فلا شبهة في صحة تعلقه بان لا يفعل الفاعل
ما وجب عليه كما صح ان يكون ذلك معلوما وكل ما صح العلم به صح الخبر عنه وجرى مجرى فعله
للقبيح لانه لما صح كونه معلوما صح انه يتناوله الذم فعلى ذلك يبطل قول من زعم انه لا يجوز
تعليق الذم بانه لم يفعل الفاعل الواجب وانما يجوز ان يتعلق الذم بوجود امر حادث لان الامرين
اذا جريا مجرى واحدا في صحة العلم بهما فكذلك في صحة ذم المكلف عليهما فان قال ما انكرتم
ذلك لو صح ما ذكرتم معلوما ولكني امنع من ان يكون لهذا العلم معلوم فلا يبقى ها هنا ما
يتعلق الذم به الا علما قولي من وجود فعله قبل انه ان معلوم العلم بانه لم يفعل الواجب
فهو انتفا هذا المقدور من جهته فاذا انضاف الى هذا العلم العلم بان ما هو مقدور بعينه
لا يصح كونه مقدورا لغيره حصلنا على العلم بعدم هذا الفعل اصلا فقد علي كل حال

انما ذكرناه معلوم وقد بينا ان ما صح العلم به صح الاخبار عنه والذم هو خبر مخصوص واما
اذا قال القايل ان ذلك وان صح فلن يحسن الا عند وجود فعل والا فمن حسن ذمه لا على شي قلنا
ان اردت بذلك حسن ذمه لا على فعل موجود فهو الذي بينا من قبل فسقه في المخل برد الوديعة
وغيرها وان اردت انه لا يحسن ذمه لا على وجه من الوجوه فكلا لانا قد بينا ان الذم يتناول
عدم هذا المقدور من جهته مع تمكنه من فعله وعلمه بوجوبه او تمكنه من معرفة وجوبه
فقد اثر بالجهة معقوله فبطل ما قالوه

فصل في الدلالة على انه يستحق الذم بان لا يفعل الواجب ومن الادلة الدالة على ان استحقاق

الذم بان لا يفعل المكلف الواجب ثابت انه اوجه اولها ما قد تقرر من ان العلم بحسن الافعال
وقبحها ووجوهها لا يحصل الا مع العلم بوجه من هذه الاحكام اما على جمله او تفصيل وهذا
اصل قد مضى بيانه في ابواب العدل فاذا ثبت ذلك فيجب لو كان انما يحسن ذم من اخل بالواجب
لاجل الاخلال به فقط لكنا لا نعرف حسن ذمه الا عند العلم بالترك الذي قالوه ويجري مجرى حسن
ذمنا المكفر بقلبه لانا متى طوى عنا وقوع هذا الكفر منه لم نعرف حسن ذمه فاذا عرفناه
مع انه باطن عرفنا حسن ذمه فصار ذلك دلالة على ما قلناه ودلالة على الاصل الذي بنينا الكلام
عليه ومعلوم انا لا نعرف سوى اخلاله بالواجب الذي هو رد الوديعة وقضا الدين من دون
امكان الاشارة الى هذا الترك الذي يدعونه ومن دون العلم بالحالة القبيحة التي حكينا عن بعضهم
فيجب ان يكون ذلك هو الوجه لا غيره ويبين صحة ذلك ان العقلاء يشتركون في حصول هذه المعرفة
بجماعتهم وهو استحقاقه الذم من اخل برد الوديعة وليس يعتقد كلهم هذا الترك الذي قالوه
بل كثير منهم ينفونه اصلا وكيف يمكن دعوى ترك يوجد من المخل برد الوديعة ويجري مجرى
نفسه ويستلقي على قفاه فلا يفعل شيئا وهكذا ان كان قد لزمه الكلام فكف
عن الكلام واسكت لا يستحق الذم وان كان تتعذر الاشارة الى ما هو ترك للكلام ضد من
جهته فبين هذه الجملة بصحة هذا الدليل وما به يعلم صحة ما قد بيناه من قبل وجعل الوجه الثاني فيما قد مضى

وعبرته انه لو لم يكن الاخلال بالواجب جهة لاستحقاق الذم لكان حكم الواجب وحكم المباح
وغيره من الافعال سوا لانه على موضوع مذهبهم ليس الذي لاجله يستحق الذم انما اخل به واجب
والكف مما فعله قبيح ومما يتعلق الذم على الاخلال بالواجب ومن تعلقه بلوجه وطوله
فصل فان قيل الفرق ان الاخلال بالواجب هو دلالة على هذا الترك المستحق به الذم وليس يثبت
دلالته متى اخل بالمباح وبغيره من اقسام الافعال قلنا فكان يجب فيمن لم يستدل على هذا
الترك ان لا يعرف حسن ذمه وهو حالنا ومع ذلك نعرف حسن ذمه بل كان يجب فيمن
ليس من اهل النظر والاستدلال ان لا يعرف ذلك وقد ثبت ان العامي كالعالم في استحقاق
ذم من لم يرد الوديعة عنده ونعلم من الجائز ان يكون قطر لديه ما يعرف انه يختار عنده
القبيح فيصير دلالة على ذلك وهكذا اخلاله بالمباح ومع هذا فغير جائز تعلق الذم بهذه
الاشيا ولا ان يسوى بين المباح الذي اخل به وبين الواجب فبطل هذا السوال الوجه
الثالث هو ان يبنى الكلام في هذه المسالة على اصل وهو جواز خلو القادر منا مع سلامه
الحال من الاخذ والترك واذا تقرر هذا الاصل ظهر الكلام في ذلك لانه قد ثبت
ان المكلف في حال تكليفه لا يخلو من ان يكون من اهل الثواب والمدح او من اهل العقاب والذم
واذا قدرنا خلوه من الفعل فلا بد من ثبات احد هذين الوصفين فيه ولا يكون كذلك الا وهو من
اهل الثواب والمستحق المدح بان لا يفعل القبيح لقبحه او يستحق العقاب والذم اذا اخل بالواجب
ويدل على صحة هذا الاصل بعد هذا الباب كما اذا استاذنا كلامهم على هذا فالمخالف لنا في
هذه المسالة قد بنا كلامه على هذا الاصل فمحال خلوه من الاخذ والترك ويجعل الذم مصروفا
الى فعل الاداة يصح لنا ذلك دونهم لانه يقال فلم لا يجعل انه وجهان يستحق بهما الذم احدهما
اخلاله بالواجب والثاني فعله لهذا الترك فلا يكون لهم في ذلك دلالة على ما يريدونه وهذا
هو الصحيح عندنا شيخنا وعليه دل الكلام ابي هاشم اولا واذا كان يجري فعله الترك فكما
انه اذا جمع بين الترك وبين الاخلال بالواجب انضرف ذمه الى الترك وهذا يستمر على طريقه

وجه حكي في الكتاب

دين بعه

ما استدل به أبو هاشم في كتاب المؤول في استحقاق الذم وتحريره أن من لزمته العطية من رد الود
أو غيرهما فلم يفعلهما فلا وجه يستحق الذم لأجله سوى أنه لم يفعلها لأنه إن قيل إن استحقاقه
للذم هو حاله حين يده وكان الواجب عليه تحريكها فقد عرف أنه يصح أن يكون دافعا للعطية
مع سكون هذه اليد بأن يعطي باليد الأخرى فلا يصح صرف ذمه إلى هذا السكون الحاصل
في يمينه ثم كذلك في كل التروك ولا يمكن الحكم بصحة شيء منها الفعل مع وجود العطية مع كل
واحد منها كما يوجد ولا عطية فلو صرفنا الذم إلى بعض هذه التروك لم يكن حاله العطية
بأولى من خلافها ولم يبق بعد هذا إلا أنه يستحق الذم على أنه لم يعط ما لزمه أن يعطي وإنما
مصور هذه القضية في الواجب الذي له أكثر من ترك واحد فأما إذا لم يكن له إلا ترك
واحد فلا شبهة في وجوب القضاء بقبحه فيمكن عند ذلك توجيه الذم إليه هنا لأن مع
هذا الترك لا يوجد الفعل ومن دونه يوجد وهذه الطريقة مبنية على أن الممتنع من رد
الوديعة بجميع جوارحه لا يقبح تسكينه لجوارحه كلها لما كان كل واحد منها لا يقبح
من حيث صح وجودها معه وهذا هو اختيار أبي هاشم رحمه قال الشيخ أبو عبد الله وأجروا
جميع التروك مجرى الإيجاد **وقال** في الكتاب إن المختار هو ما ذكره الشيخ أبو إسحق
وهو أنه يصح هذه التروك عند اجتماعها وإن كانت لا تقبح عند الانفراد وذلك لأن عند
مجموعها يمتنع وجود هذه العطية ولا يمتنع وجودها مع كل واحد منها على حدة
فإذا لم يعط شيء من جوارحه قبح جميع ما يفعله تروكا واستحق الفاعل الذم على هذه القبائح
وعلى أنه لم يفعل الواجب على وجه التقسيط وصارت هذه التروك من حيث يمتنع معها
هذا الواجب بمنزلة ما له منع واحد وهذا في حق المكلف وعلى هذا نقول إن من اشتغل بالأكل
مع مضيق الصلاة عليه قبح منه الأكل لأنه يصير منعا له عنها ونفارق ذلك عند
من كان قد لزمه الصوم من أول نهاره فأكل في الأول حتى صار مفطرا إلا أن أكله
فيما بعد لا يصير مانعا من الصوم لأنه وإن لم يأكل في هذا الوقت فقد تعذر عليه الصوم

فلم يكن هذا الأكل منعا له عن الصوم الواجب عليه ولا تركا له ولا صار موصوفا بالقبح الأنرى
أنا قد أوجبنا في التروك أن يصح من القادر أن يفعله بدلا من المتروك ولا يمكن التراخي في بعض
النهار أن يكون صائما مع تعديه بالأكل في أوله ومتى ألزمنا المكلف ضربا من الإمساك فلدلالة أخرى
شرعية لا لما يرجع إلى أن أكله مانع لصومه فوجب اعتبار ما ذكرناه في قبح ترك الواجبات ٥

باب في أن القادر منا مع السلامة يجوز

علا

أن يخلو من الأخذ والترك كان أبو علي ومن تقدمه يقولون إن القادر بقدرة لا بد من أن يكون فاعلا
للشيء أو تاركا له فاعلا لضده عند سلامة الأحوال وزوال العوارض والموانع وكانت هذه القضية
عندهم واجبة فيما كان مباشرا من الأفعال دون ما كان متولدا فأما إذا اعترض المنع جاز
خلوه من المباشر أيضا وإذا كان القادر فإن المستحيل في ذلك لا بد من خلوه من الفعل
والترك وقال أبو علي إن القادر إذا سكن نفسه فإن ذلك السكون لا يبقى ما دام سليم الأحوا
لسبب وجوب تجديده للسكون حالا فحالا فأما إذا كان هناك منع بقي سكونه فدعاه هذا
المذهب إلى أن خالف في السكون مع صحة البقاء على هذا النوع وهكذا فإنه العلم لأنه في نوعه
يصح البقاء عليه عنده ثم يخالف في حالته في سلامة القادر أو اعتراض منع عليه وقد كان
يمكنه أن يقول بنفي السكون الأول وإن أوجب تجديد أمثاله لأنه لا تمانع بينهما لفقد التضاد
أو ما يجري مجراه وربما سنبينه حال الفاعل بقدرة حال المحل فكما لا يخلو مما يتعاقب عليه نقيضا
فكذلك في القادر وربما بني مسألة القادر بقدرة في امتناع خلوه من الأخذ والترك على
أن الذم لا بد من أن يكون على فعل وأن الإخلال بالواجب ليس بوجه في استحقاق الذم كما بنى استحقاق
الذم على هذا الأصل فيقول إن الأول إن الكائن في دار غيره إذا نهاه رب الدار عن القعود
فيها فلم يخرج فلا بد من أن يستحق الذم فإذا لم يجدد السكون في نفسه حالا بعد حال لم يكن
هناك ما يصرف استحقاق الذم إليه على هذا الأصل فيجب أن لا يخلو من الخروج أو من فعل
القعود وهذه جملة مذهب من خالفنا

فأما أبو هاشم وأصحابه

فقالوا يجوز خلوه من الاخذ والترك مع سلامة الحال في المبتدا من الافعال وفي المتولد منها
ويجوز ان يستمر حاله في ذلك ما لم يعرض هناك من دواعي الحاجة شي فاذا عرض ذلك وجب ان
يفعله الداعي لا لمجرد كونه قادرا او يقولوا في القاعد في دار غيره باذن صاحبه اذا الجاه بعد سرف
دمه الى فعل من افعاله اذا كان لو لم يجدد في دفنه السكون لسقط وذلك بان يكون
في حال انتصابه او في حال قعوده وقد يجوز ان يخلو من الفعل بان يكون مستلقيا فعلى الاول
يستحق الذم على الفعل وعلى ان لم يفعل الواجب وعلى الثاني يستحق الذم على ان لم يخرج والدليل
على المسئلة وجوه احدها ما قد ثبت جواز خلو القديم جل وعز من الفعل وصفته فيجب مثله في
القادرين منا وانما صح بنا هذا البنا لجواز ان يثبت العلم بكونه تعالى قادرا وما يتصل به
من الاحكام قبل العلم بما قد وقع فيه الخلاف في هذه المسئلة فامكن الاستدلال
به ولم يكن استدلالا بالفرع على الاصل فان قيل ذلك قلنا فلو استحال فينا الكون بغير
فعل تعالى اذا صح فيه ما ذكرناه وجب مثله فينا بين هذا انه لو استحال فينا لم يكن هذه
الاستحالة الا لما يرجع الى كوننا قادرين فقط كما انه فيما يجوز خلوه من الاخذ والترك
ليس الا لكونه قادرا فقط فصار وجوب الفعل وصحته لامر يرجع عنها الى مجرد كونه قادرا
فلو وجب فينا الوجب فيه تعالى فاذا صح فيه تعالى وجب مثله فينا ومتى قالوا ان ذلك انما وجب
لامر يرجع الى الدواعي بطل بما نعرفه من حال الساهي لانهم يوجبون انه لا يخلو من الاخذ والترك
كما قالوا مثله في العالم ومتى قالوا هذا الحكم في الساهي هو للقدرة لا لمجرد كونه قادرا
لزمهم ان لا يخلو من المتولد كما لا يخلو من المباشر لان حكم القدرة مع المتولد والمبتدا على
سوا فكان يجب ان لا يخلو منه ايضا وقد ثبت خلافه وبهذا هو الجواب اذا قالوا انما جاز
خلوه تعالى من الفعل لامر يرجع الى انه قادر لنفسه لان هذا يقتضي استحالة خلو احدنا
من المتولدات لانه قادر عليها بقدرة وقد عرف فساده **واحد ما كان**
الشيخ ابو اسحق يعتمده وهو لو احدنا مع علمه

يتصرف الثاني في الاسواق يخلو من ان يريده او يكرهه مع قدرته عليهما وزوال الموانع
فلو كان القادر منا على البقا المبتدا لا يخلو من احد فيه او ترك لما صح ما ذكرناه على هذا
الطريق وصورناه في العالم بالبقا الملا يقولوا انه يمتنع عليه حتى يريد الشي او يكرهه
لانه لا يخطر بباله ذلك بالبال ولا يمكنهم ان يقولوا ان الارادة تبعا للمراد يجاز خلوه منها ومن
ضدها كالحق موضوع مذهبهم ان لا فرق بين سائر مقدورات القدر اذا كان يباشره وفي
هذا الموضع دعا من خالفنا في ذلك الى ان ثبت معنى بالانصاف بالارادة والكراهة ولكنوا
عنه بالاعراض عنهما فقالوا ان ما لا يريده ولا يكرهه فهو معرض عنهما وهذا المعنى مما لا
اصل له فكيف يقضي بانه اذا عنهما البدين صحته ذلك انه الطريق لاثباته من جهة الادراك
ولا من جهة الوجدان من النفس ولا من جهة الاستدلال لا دال عليه لانه لا حكم فبطل اثباته وبعد
فلو كان ههنا ما يتصرف اليه غير الارادة والكراهة لوجد احدنا بالفصل فيما بين ما يريده
ولا يكرهه بين ان يكون ذلك الشي مما يصح ارادته وكراهته وبين ما لا يكون كذلك لانه في
الاول يجد نفسه معرضة عما لا يريده ولا يكرهه ولا يجد كذلك في الثاني وقد ثبت فساد
ذلك فبطل اثبات هذا المعنى الثالث وتقرر الالزام الذي اوردناه عليهم وكما ان هذه الطريقة
يصح ذكرها في الارادة والكراهة فقد يصح ذكرها في الاعتقادات المتضادة التي نقدر عليها
احدنا مع خلوه منها اجمع لانه قد يخلو من اعتقاد الشي على ما هو به وعلى ما ليس هو به
ايضا فهو بنا على ان السهو والشك غير معنيين فيتصور خلوه من الاعتقادات المتضادة
اجمع وقد يورد ذلك على وجه اخر وهو ان القدرة على ما اثبتنا له من المختلفات المقدورة
بقدر القلوب نحو الاعتقادات المبتداة التي يصح منه فعلها بقدر قلبه فكان يجب ان كان لا
يخلو من فعل المتضادات ان يكون ما يفعله من ذلك غير محصور بعدد وهذا الالزام في
الاعتقاد اوضح منه في الارادة
والكراهة لانه زمانا يقال
يخلو فيها الى الاعتقاد
عن اعتقاد وقد يرد
الاثبات ان هذا الوجه
من الالزام الجهل هو
الاعتقاد

أكثر مما يلزم القائلين بالأصلح من وجود ما لا يتناهى من أفعال القديم تعالى لأنهم قد جعلوه واجبا
من حيث الحكمة والجود وهاهنا أوجبوا استحالة خلو القادر منا من الأخذ والترك فكان الكلام
أشد لزوما لهم **واحد ما قد اعتمده أبو هاشم** وهو أنه
إذا كانت أحوال القدرة في القضية التي قالوها لا تختلف فيجب في أحدنا إذا ارتبط بيده إنسان له
وفيها قدر أن لا يخلو حاله معها من أن يكون فاعلا بها لجميع الحركة أو السكون فإن فعل
بها جميع السكون أوجب أن يتعذر على الضعيف الذي يفوق حاله عنه في القدرة رفعها مع
قدرته على رفع ما يقابلها في الثقل وقد عرفنا خلافه ولو فعل بعضها السكون اقتضى خلو
الباقي من الأخذ والترك وهذا هو المقصد وإن كان فاعلا بجميعها الحركة اقتضى
أن يصير عونا للضعيف على رفعها حتى لا يجد من المشقة مثل ما يجده فيما يوازيه وهذا أيضا
باطل فليس إلا أنه قد خلا من فعلهما جميعا ولا يمكن أن يجعل فاعلا لما يقدر عليه من السكون
ونقض بالمنع على المتولد من الأفعال دون المباشر وذلك لأن المنع واقع بين كل ضدين سواء كانا
متولدين أو مباشرين وأحدهما هذه المسألة والآخر بخلافه ويجيء هذا الاعتماد لأبي هاشم بأن يقال
كان يجب إذا وضع أحدنا يده على مخدة ثم أزيلت من تحت يده أن يسقط لأنه يجب أن يكون
فاعلا فيها ما يقدر عليه من السكون وهذا يقتضي أن لا فرق بين أن يطرحها على مخدة وبين
أن يسكنها في الجو وقد عرفنا خلافه **واحدها** هو أنه إذا تقرر أن من حكم
القادر على الشيء أن يصح منه أن يفعل وأن لا يفعل وإلا لحقت حاله بحال المضطر إلى الفعل
فيجب في كل واحد من الضدين اللذين يقدر عليهما أن يصح منه أن يفعل وأن لا يفعل ولهم بعد
صحة هذا الأصل أنهم يوجبون وقوع أحدهما والذي بين أن ذلك من حكم القادر ما قد تقرر
في كونه تعالى قادرا على الأفعال وتقرر في كون أحدنا قادرا على المسببات فيجب أن يكون ذلك
من حكمه في جميع ما قدر عليه وبعد فإذا كان حاله مع الضدين المقدورين له سواء
فلماذا يجب وقوع أحدهما لا بعينه ولا وجه يوجبه وليس القوم ممن يعلقون ذلك بالدواعي
أو التناهي كالعالم في استحالة خلو قدرته من الفعل وبهذا فارق حاله حالنا لأنا نقول

رضيهما

بصحة خلوه منهما فإذا تعين وقوع أحدهما فللدواعي المعتبرة وإذا كان الكلام في الدواعي
فعلى تعذر الدواعي كما نقول في أسباب العبد يجد بالتصرف وبعد فقد يجوز تقابل الداعيين وتعادلهما
فلا يقع واحد منهما والقوم قد قالوا وآخر وجه عن التعلق أصلا فأما من أحال خلوه من
الأخذ والترك فقد بنى ذلك على مسألة استحقاق الذم وقولهم لو خلا منهما لخرج عن استحقاق
المدح والذم وربما رجعوا في تصحيح ذلك إلى المسألة التي حكيناها عنهم في أول الفصل وهي
القاعد في دار غيره إذا حظر عليه الكون فيها فلم يخرج منها استحق الذم ولا وجه له إلا فعله
في نفسه حالا فحالا ما يجوز صرف الذم إليه ونحن قد بينا أنه وإن خلا من الأمرين فقد يجوز
استحقاقه للمدح لأنه لم يفعل القبيح والذم لأنه لم يفعل الواجب و[illegible] هذا قولنا في المسألة
التي استشهد وحالها تنصرف ذمه إلا أنه لم يخرج من الدار مع تمكنه منه هذا إذا كان
لا يحتاج إلى نحو بدله يكون في نفسه والأصرفنا الذم إلى ما يجده في نفسه ويبين صحة ذلك
أنهم قد قالوا بجواز خلوه من المتولدات ولو كان قد وضع متاعا في دار غيره ثم نهاه
صاحبها عن ذلك فلم يفعل لكان هذا أظهر الوجه في استحقاق الذم دون أن يكون فاعلا
فيه فعلا فكذلك الحال إذا نهي عن اللبث في الدار ومتى قالوا إنه يصرف ذمه إلى ما يفعله في نفسه
مما يضاد إخراج متاعه من الدار قلنا إنا نعلمه ولا يخطر ببالنا ما ذكرتم بالبال فكيف
يصح ما قلتم وأخذ ما يعتمدونه في امتناع خلوه من الأخذ والترك رد حال القادر
إلى حال المحل لأنه لا يجوز خلوه مما يحتمله من ضده من الأكوان وغيرها فإن كان لا يجمع أحد الأمرين
إلى الآخر لو سلم لهم ذلك في المحل فكيف وقد جاز عندنا خلو المحل عن كثير من الأعراض وإنما
لا يجوز في الأكوان خاصة لعلة لا توجد في غيرها وقد يجوز بقاء الكون في المحل ولا يجب تجدده
حالا فحالا فهلا قالوا مثله في القادر وبعد فإنه قد جاز عندهم تصور منع في القادر
فيخلو من أخذ وترك وهذا غير سائغ في المحل **فأما الفصل الذي**
أورده من بعد في الكتاب فهو على ما تقرر من مذهب أبي هاشم أنه يجوز خلو القادر بقدرة
من الأفعال التي تقدر عليها ومن أضدادها وقول إن مقدور العبد ينقسم إلى وجهين أحدهما

حمـ ما

أفعال القلوب والأخر أفعال الجوارح وما كان من أفعال القلوب متولدا كالعلم فلا شبهة في
جواز خلوه منه بلا خلاف وما عداه من النظر والإرادة والكراهة والظن والاعتقاد
فلا وجه لأجله يجب أن يفعل بعضها لا محالة إلا عند بعض الدواعي وعلى هذا نقول في العلم الذي
يفعله ابتداء انه لا يكاد يخلو منه لثبوت الداعي على ما مضى ذكره في المغني من قدرته وانما
يوجب وقوع ما يقع من ذلك لا لاستحالة خلوه من الأخذ والترك لكن لحصول الداعي اليه ه
وأما أفعال الجوارح فما لم يعرض فيها ما يقتضي ضربا من الحاجة فيقع ما يحتاج اليه أو لا يستحق
ثبوته وبقاؤه على بعض الوجوه الا به فخلوه منه جائز فلهذا أجزنا خلوه عند الاستلقاء عن
فعله من سائر الأفعال ويفارق ان يكون منتصبا قاعدا او [illegible] فعلى هذا الذي ذكرناه من ثبوت
الحاجة والدواعي لا يفترق الحال بين المتولد والمباشر فلهذا لا يعرى من ابتلاع الريق كما
لا يعرى عند فتح الجفن من تحريكه وقلبه وهكذى الحال في الكلام وان كان متولدا فانه يجوز
خلوه منه ومن شبهه فاذا عرض الداعي فعله بايجاد شبهه واعلم انا قد قدمنا من قبل انه وان لم
يخل القادر بقدره من الأخذ والترك جاز ان يكون الاخلال بالواجب انه جهة في استحقاق الذم
فلا حاجة بنا الى البناء على هذا الأصل وانما يدفع من خالفنا الى البناء على ذلك ه

باب في تمييز الذم المستحق على فعل مما يستحق لا على فعل

اعلم انا قد بينا ان الاخلال بالواجب جهة في استحقاق الذم وليس في ذلك انه لا يستحق
المخل بالواجب الذم الا على هذا الوجه بل يصح ان يكون تاركا للواجب كما انه مخل به
فيستحق الذم عليهما معا لكن العلم بالاخلال بالواجب يتضح وينجلي فانا نعلم ان من كانت
عنده وديعة لم يردها ولم يأت بالواجب فيها ولا نعلم ضرورة ما يحصل تركا له بل لا بد
من فضل تأمل نعرف به ان هذا المخل بالواجب قد فعل تركا له لأن الكلام [illegible] الا أن
يكون ذلك من الباب الذي يجده احدنا من نفسه مثل ان يجب عليه فعل ارادة او اعتقاد
لشيء فيفعل كراهة له او اعتقادا لضد ما قد وجب عليه من ذلك فأما على غير
هذه الطريقة فلا بد من تأمل زائد فكما قد يتبين من نفسه هذا الترك فقد يتبين من

غيره في بعض الأحوال ذلك وقد يخفى الحال فيه فلهذا لا نعرف فيمن لم يرد وديعة عنده
انه قد فعل في جارحته من السكون ما يكون تركا لهذا الرد ولكن يجوز ان يكون قد فعله
ويجوز خلافه فصار ما يوجبه مخالفونا نجوزه نحن فان قيل اتصفون ترك هذا الواجب
بانه قبيح بكل حال وتوجبون استحقاق الذم به أم لا قيل له فصل أبو هاشم فقال
ان كان ذلك الفعل لا يقع الا بجارحة بعينها كالكلام ينظر فان لم يكن فيه الا انه لم
يفعله استحق الذم على انه أخل بالواجب عليه فقط فان كان قد فعل ما هو ترك له
او ترك لشبهه بأن يكون من باب المتولد استحق الذم على هذا الترك ووصفه بأنه قبيح
فالأول بأن لا يفعل الكلام ولا يفعل شبهه والثاني بأن يسكن لسانه لأن ذلك في حكم الترك
لشبهه ويفارق ذلك عنده ما يصح وقوعه بجوارح كثيرة كالعطية لأنه اذا لم يفعلها
انصرف الذم اليها وقد حكينا من قبل ان الصحيح في ذلك ما قاله الشيخ ابو اسحق
من انها عند الاجتماع توصف بالقبح دون حالة الانفراد ولا بد على هذا القول من استحقاق
الذم بها كما يستحق بالاخلال بالواجب لأنهما جميعا جهتان لاستحقاق الذم فلا فصل بين أن يقال
يستحق بهذا الوجه دون ذلك او لمن خلافه ونصب بمنزلة من قال ان الذم يستحق بالترك فلو
انه ترك الواجب بتروك كثيرة لاستوت حالها في الاستحقاق الذم بها اجمع وكان
على طريقة ابي هاشم انما يستحق الذم على الاخلال بالواجب اذا لم يكن هناك فعل فأما عند وجود
فعل فان الذم اليه ينصرف والصحيح خلافه على ما يقتضيه أصوله واليه مال شيوخنا
بعده فأما حال هذا الذم في المقدار فليس يتغير بل يكون قدره قدرا واحدا ولكنه
ينقسط كتقسيط الذم المقدر على هذه التروك وهكذى قولهم في العقاب وقولنا
ايضا مثله وكذى يجب فيمن لم يفعل الكلام وتركه بترك شبهه وكذلك القول فيما
ذكره في الكتاب فيمن لم يفعل اللطف وما هو لطف فيه فيكون مخلا بواجبين فيستحق الذم
عليهما وقد حكي عن الكتاب المغني انه لا يمتنع فيمن لم يفعل الواجب على وجه لا بد من فعل ترك
له ان الذم يستحق على الاخلال بالواجب وان هذا الترك لا معتبر به ولكن الأولى ما قررناه
من استحقاقه للذم على الوجهين جميعا وعلى هذا الأصل يجب فيمن لزمه فعل الكلام

الامرين

لهذا الوجه فقط ولا يستحق عنده الذم [illegible]
[illegible] الوجه الثاني [illegible]

فلم يفعله ولا فعل شبهه وتركه ان يستحق الذم على هذه الوجوه الثلاثة فان قال فلم
لا يجوز افراد استحقاقه للذم على هذا الترك عن استحقاقه للذم على الاخلال بالواجب
قيل له لانه من المحال ان يكون تاركا لهذا الواجب الا وهو مخل به غير فاعل له والا
ادى الى اجتماع الترك والمتروك وتنافي اذا لم يفعل الواجب لا لا بعذر وبهذا القدر
انه فاعل الترك يجوز خلوه من الاخذ والترك هذا هو الكلام في استحقاقه للذم
على ان لم يفعل الواجب ويكفيه في هذا الاستحقاق ان لا يكون فاعلا للواجب وقد يصح
عندنا ان يستحق المدح على ان لم يفعل القبيح لكنه لا بد من ان يكون غير فاعل له لقبحه
ولا يتاتى بدلا من ذلك ان يكون غير فاعل للواجب لوجوبه فان الوجوب اذ لم يدع الى الفعل
لم يصرف عنه والحال في الشاهد والغائب في الوجهين على سواء على في استحقاق المدح
على ان لم يفعل القبيح لقبحه وتعذر استحقاق الذم لو لم يفعل الواجب تعالى عن ذلك وهذا
احد ما اعتمده ابو هاشم في ان الاخلال بالواجب وان لم يقترن اليه فعل القبيح موجبه
في استحقاق الذم لانه قد ثبت ان القديم تعالى لو كلف واطاع المكلف فلم يوف عليه
الثواب في حال حسن توفيره لكان لا بد من استحقاق الذم وليس هناك فعل ينصرف هذا
الذم اليه بجعل تركا له ومتى لم يقل بذلك لم ينفصل حال الواجب من حال التفضل
وعند ذلك يبطل المخالف قولنا في هذه المسألة وجملة ينصرف الذم اليه فقالوا استحقه
على التكليف السابق فقيل لهم انا قد ضربنا الكلام في تكليف قد وقع بشروط حسنه
ثم قد بينا ان لا يثبت تعلق فلا يمكنكم هذا القول ولا يصح ان يقضي بانقلاب ما وقع حسنا
فيصير قبيحا لان قبح الشيء وحسنه يتعلقان بحال الحدوث فكيف يصح فيما ينقضي من بعد او يحدث
ان يؤثر في حسن شيء او قبحه مع تقضيهما ويبين صحة ما قلناه انه لو كان لا يحسن التكليف
الا بعد الاثابة ولا يجب الاثابة ما لم يتقدم من المكلف طاعة لتعلق كل واحد من
الامرين بصاحبه وغير جائز ان يجعل المؤثر في حسن التكليف وقوع الاثابة ولكن
علمه بانه يثبت لان العلم يتبع المعلوم لا انه يؤثر فيه وعلى انا قد فرضنا القول

في وقوع خلاف ما علم وقوعه ولا بد عند ذلك من القول باستحقاق الذم فثبت على
كل حال ان الاخلال بالواجب جهة في استحقاق الذم

باب في ذكر شبهة اوردوها وجوابها بعد قولهم لو استحق العقاب

على ما ذكرتم للزم ان يقال انه يستحق العقاب لا على فعل ولا على معنى وقد تقرر
ان الذم لا على معنى غير جائز في العقول وهذه الشبهة مبنية على عبارة مع كشف
عما لم يحصل المتعلق بها على شيء وذلك انا نقول ان كنت تعني بقولك انه يستحق العقاب
لا على معنى اي لا على فعل يفعله المكلف فهو موضع الخلاف وقد عرف من مذهب
خصمك تجويزه وان كنت انما تريد بذلك لا على وجه مقتضي (صح) ان يذم عليه فكلا لانا
نقول ان استحقاقه للذم والعقاب هو لوجه معقول وهو اخلاله بالواجب عليه مع قدرته
على فعله وارتفاع الاعذار عنه فلم لا يجوز ان يكون ذلك جهة في الاستحقاق الذي وصفناه
وكل سؤال يوهم الخطأ وجب ان يكشف عن الجواب عنه ما يزيل ذلك الخطأ فعلى هذا لو
قال القائل انا نقول ان الله خلق العالم لعلة لكان قولنا ان اردت به علة موجبة فلا
وان كنت تعني بقولك لعلة وجها من وجوه الحكمة فانا نحكي اليه فهكذا الحال
في مسألتنا ولو قال قائل متى حكمتم بتماثل الاجسام لزمكم في الملائكة ان يكونوا مثل الكلاب
لكان لا بد من ان يكشف عن مرادنا بتماثل الاجسام ليزول هذا الايهام ويبطل عند التحقيق ما اوردوه

واحد ما يوردونه دعواهم تسوية المساواة والمضاهاة

بين قولنا وبين قول جهم بان يقول ان جهما اجاز ان يعاقب الله تعالى العبد ولا فعل من جهته
فنسب الى الجبر والقول الفاسد وانتم قد قلتم بمثله لتجويزكم ان يعاقب لا على فعل
اصلا بل هذا اشنع من تلك المقالة لان ثمة اثبت الفعل لكنه لم يضفه الى العبد وانتم
تنفون الفعل وقد قلب ذلك في الكتاب عليهم وقال ان بعض هذا القول من قول من الزمهم
على مذهبهم مضادة جهم بان يقول ان جهما علق الذم والعقاب على الحوادث وهكذا

فعلتم انتم فاذا قالوا ان مذهبنا خالف مذهبه لانه علقه على حادث لا يتعلق بالعبد
بل يتعلق بغيره ونحن نذمه على حادث من جهته قلنا فان ضوا منا بمثل هذا الفصل
لانا نقول ان جهمًا وطبقته انما اخطاوا من حيث اجازوا ذمه على ما لا يقدر على الانفكاك
منه وليس هو بمختار فيه فصاروا بمنزلة من يذم الكافر على لونه وطوله وقصره ونحن نذمه
تارة على حادث يختاره او على اخلال منه بامر قد كان الاخلال يمكن منه فلم يفعله
فاين المضادة عنه **واحد** ما يوردونه قولهم لو كان الاخلال بالواجب جهة في استحقاق
الذم والاخلال بالقبيح لقبحه جهة في استحقاق المدح للزم عند اخلاله بهما ان لا يكون
بالذم احق منه بالمدح لانهما جميعا قد انتفيا وعدما فلا بد من وجود امرين ليقع فيهما
احباط وتكفير وقد بنوا هذه الشبهة على ان لا بد في الاحباط والتكفير من مغايرة
امرين موجودين وعندنا ان ذلك انما يقع في الثواب والعقاب دون الطاعة والمعصية
على ما نذكره من بعد بل لو فعل الواجب والقبيح لوقع الاحباط والتكفير في المستحق
بهما دونهما فاذا كان كذلك نظر في الاعلى منهما حالا في باب الثواب والعقاب فيجعل الحكم
له فعلى هذا لو اخل بالصلاة ولم يفعل الزنا لاستحق العقاب لان الاخلال بالصلاة اعظم
من الاخلال بالزنا **واحد ما اوردوه** ان هذا المذهب يؤدي الى بطلان
اثبات الاعراض لانه اذا صار مستحقا للذم بعدما لم يكن كذلك فان لم يكن هناك معنى
فمن اين مثله في اثبات الحركة والسكون وغيرهما والجواب انا لا نعتمد في اثبات هذه الاعراض
الا على دلالة مشروطة بشروط لا يكاد توجد في المخل بالواجب الا ترى انا نراعي تجدد
صفة على الجسم مع جواز ان لا تتجدد ومع جواز تجدد ضدها بدلا منها والحال سوا فيهما
فيقول لا بد من امر يقتضي ذلك الى وجود معنى وانت اذا تاملت مسالة استحقاق الذم
عرفت بعد ذلك مما نحن بصدده الا ترى انه لم يتجدد للمستحق للذم صفة ولا حكم وانما حسن
من غيره ان يذمه فالوصف يرجع الى الذام دون المذموم وايضا فان الجواز لا يمكن

اعتباره كما هنا لانه بين حالتين اما ان يكون مخلا بالواجب فاستحقاقه للذم واجب او لا
يخل به بل يفعله فلا يجوز استحقاقه له وليس يثبت فيه ايضا ان يكون الحالان واحدة والترك
واحد لانه في حالة يكون فاعلا للواجب وفي اخرى لا يكون فاعلا له على انا نعد هذه الجملة
سوى لقيته الى وجود معنى بعد ابطال ان يكون لا شيء معنى فمن اين مثله في مثله الذم
وبعد فالقوم يعلقون الذم بالترك الذي يقولون به وانما صار مستحقا للذم على هذا
الترك لانه انتفى به الواجب فلا جاز استحقاقه للذم على انتفا هذا الواجب من جهته
من دون ترك على انه يلزمهم على القاعدة التي ذكروها ان يكون الله تعالى مدركا بمعنى
لحصوله مدركا بعد ان لم يكن كذلك لم يعتبروا الا هذا القدر وليس ذلك بمذهب لا بي علي
ولا اصحابه وان كان قاضي القضاة قد حكى عن الجبائي انه ارتكب ذلك وجعل وجود المدرك
هو العلة في كونه مدركا وهذا باطل بما بين في غير موضعه **ومما تعلقوا**
به ما يجري مجرى العبارة وهو قولهم قد ثبت فيمن لم يرد الوديعة ولا قضى الدين انه يوصف
ظالما مسيئا ولن يصح وصفه بذلك وبما شاكله الا عند فعل من جهته فيجب ان يكون المخل بالواجب
فاعلا للقبيح يضاد الواجب والجواب ان التعلق بالعبارة في مثل ذلك لا يصح وان كان من صغرا
حاله من حيث لم يفعل هذا الواجب صار بمنزلة من اضر بغيره فوصف بانه ظالم مبني على هذا
الحد ومصير ذلك بمنزلة من لم يطالب غيره بالدين الذي له ان يطالبه به لانه ربما وصف
محسنا ولا فعل ومهما اشتبهت الحال في ذلك بنا هذا فقد عرفوا ان القديم لو لم يعاقب
من يستحق العقاب لجاز ان يسمى محسنا ولا فعل من جهته يضاد العقاب **ومن جملة**
ما يوردونه قولهم ان كل من كان من اهل النار فانه عاص لله عز وجل ولا يصح وصفه بذلك
الا وهناك فعل يسمى معصية وادعوا الاجماع في اطلاق هذا الوصف في اهل النار
والجواب ان ذلك لو ثبت اجماعا لم يكن يقتضي ان لا بد من فعل بل قد يصح
صرفه الى من لم يفعل ما امر به واريد منه الا ترى انه قد يوصف العاصي عاصيا

كيف

ويعلم وجه عصيانه بانه لم يفعل ما امر به حتى يقول احدهم عند نافي فلان فاذا قيل له
ذلك يقول لم يفعل ما امرته به واردته منه وبعد فان هذا الاجماع اذا استمر امكن حمله
على ان كل احد يعرف الاخلال بالواجب عن قبح اعتبر تركه ولا يوثر ذلك فيكون الاخلال
بالواجب جهة في استحقاق الذم والعقاب لان خلاف ذلك يمنع حتى لا يجوز له ان يعرف
الاخلال بالواجب عن مواقعه قبحه

وقد دل في الكتاب على ما نقوله بالسمع

في قوله تعالى لم نك من المصلين الايات لانهم جعلوا في وجه عقابهم من الفعل بين ان لا يفعل
وكما قد ورد في الذم والعقاب على هذا الطريق فقد ورد في استحقاق المدح والثواب على
نحو ذلك في قوله والذين لا يدعون مع الله الها اخر الايات ثم قال ومن يفعل ذلك يلق اثاما
فبين انه بان لا يفعل يستحق الثواب والمدح واذا فعل استوجب الاثام ولان شاع لمن خالف الاستبدال
بالاطلاق من الامة ومن ذوي العقول فالابلغ الوارد في كتاب الله تعالى عز وجل هذا الحكم
اجمع وقد اكد هذه الجملة بما اطلقه العلماء من ان غرض الناهي عن المنكر يجب ان يكون ان لا يقع
المنكر فقط من دون تعرض لغير لتركه وكذلك فيمن لم ينو الصيام انه استحق للذم فهو على
ان لم يصم حتى فيمن اكل في اول النهار ربما وجبوا ذمه على ان لم يصم من دون ان يخطر ببالهم
فعل من الافعال وهكذى صنع الامة فيمن لم يصل بان لم يستظهر لهم بذم مونه فهل ترك
الصلاة لانه لو اتى بها والطهارة لم يخرج عن الذم وهكذى في النصارى وغيرهم من الكفار
اذا لم يصوموا الحج استحقاقهم للذم ليس على الاكل لانهم سواء اكلوا او لم ياكلوا فانهم مستحقون
للذم الا انهم لو نووا الصوم مع ما هم عليه من الكفر لم يخرجوا عن الذم بل قبح منهم هذه
النية فكل هذه الوجوه مما يكون الرجوع اليها في جميع اطلاق الالفاظ التي تعلقوا بها ٥

باب في حقيقة الذم والعقاب علم انه كما يعرف

في العقل الفصل بين القبح والحسن بالرجوع الى التفرقة بين ما لنا فعله وبين ما ليس لنا فعله
فكذلك قد يعرف ما يستحق بالقبيح والحسن من المدح والذم وغيرهما من وجوه الاستحقاق والذم

٤٧

فهو رجوع الى خبر مخصوص وهو القول الذي ينبي عن اتضاع حال الغير ولا بد اذا كان رجوعا
الى ما هو خبر ان يكون هناك قصد ومواضعه لان بالقصد يصير هذا الخطاب خبرا
وبالمواضعة على الكلام يدخل في باب المفاد فهذا مراده بذكر هذين الوصفين واما
الاستحقاق فغير مقصور على القول بل يصح بالافعال كما يصح بالاقوال فاذا كان بالقول
فيجب ان يكون قريبا من الذم واذا كان بالفعل فهو ما يكشف عن حال المستخف ضعة حاله
عند المستخف والحال في الاهانة كالحال في الاستحقاق والحال في ذم نفسه والاستخفاف بها
كالحال في غيره فاما اللوم والتعنيف والتوبيخ فمعناها قريب من معنى الذم وان كان الوصف
الذي ذكرناه في الذم داخل في الحقيقة فيه وفي غيره ويخالف ذلك الزجر والتخويف والتحذير
فهو اظهار لما يقتضي الخوف من الضرر سواء كان ذلك بالقول او بغيره من الافعال وامثاله
التهديد فهو بالقول اخص وقد جعل معناه في الكتاب الذم المعروف بالوعيد بالعقاب
ولو قيل انه في معنى التخويف لجاز ولهذا لا يدخل الا فيما يستقبل دون ما مضى فيخالف الذم
لانه بما مضى احق منه بما يستقبل فاما العقاب فهو الضرر المستحق على طريق الاستخفاف
والاهانة وليس من شرط حده الدوام لان كل قدر يوجد منه فهو عقاب وان لم يدم
ولا ان يشترط فيه العظم لان قليل الضرر ككثيره اذا حصل الوصف الذي ذكرناه ولهذا
يتفاوت احوال المعاقبين ويفارق حاله حال الثواب لان الذي اوجب ذكر العظم في حكمه
انفصال حاله عن حال التفضل بالمنافع فلم يكن بد من انفصاله عنه بالقدر وبالصفة معا
فان قال الجعلون هذه التسمية مستعارة من جهة اللغة في الضرر المستحق ام لا قيل له
لا بد من ضرب من الاستحقاق على طريق اللغة لانهم لا يستعملون هذه اللفظة فيما
مدخله يقع مبتدا لكنه لم يلحق لاهل اللغة الفايدة التي ذكرناها فصار لغوا واهل الشرع في ذلك

باب في الدلالة على ان احدنا يستحق العقاب على

القبيح وعلى ان لا يفعل الواجب اذا ثبت انه تعالى حكيم وانه قد الزمنا فعل الواجب وترك

القبيح فلا بد من وجه لأجله يحسن هذا الإلزام والإيجاب لأنه متى عري عن وجه عاد قبيحا
وليس يخلو حسن إيجابه جل وعز لما قد ألزم وأوجب من أحد أمرين إما أن يكون لمجرد النفع فقط
أو للاحتراز عن الضرر وغير جائز أن يكون الوجه في حسن إيجابه لذلك مع المشقة
التي لنا في فعل الواجب والكف عن القبيح ما يرجع إلى النفع لأن الإيجاب لو حسن لهذه البغية
لجاز أن يوجب الله عز وجل النوافل علينا لما في ذلك من المنافع وقد ثبت فساده فيجب أن لا
يكون هذا هو الغرض وتبيين ذلك أنه كما لا يجب طلب النفع فلا يجوز أن يكلف الله للنفع
فيجب أن يكون الوجه في حسن هذا الإيجاب ما لنا من النفع الذي يقابل المشقة وما علينا من
المضرة إن فعلنا القبيح أو أخللنا بالواجب وتبيين صحة ذلك أنه كما يقبح من الوالد إلزام
ولده ما يشق عليه لأجل النفع بل لا بد من تصور ضرر فهكذا مثله في الله سبحانه
فإن قيل هلا جاز أن يكون حسن إيجابه لوجوب ذلك الشيء في نفسه لما ذكرتم من الضرر فيه
قيل له لا بد في حسن الإيجاب مما ذكرته كما لا بد من كونه مقدورا وإلا كان لا يجوز منه
تعالى أن يوجب لكون ذلك الفعل مقدورا فكذلك لا يجوز إيجابه لوجوبه في نفسه وهذا
مبني على أن إيجاب الفعل غير وجوبه في نفسه وبيانه أن الإيجاب من جهة الله تعالى هو
بمنزلة الإعلام والإرادة ووجوب الفعل يرجع إلى صفة تخصه وغير ممتنع أن يجب
الشيء وإن قبح الإيجاب على ما صوره في الكتاب بمن يهدد غيره بالقتل وما أشبهه إن لم
يعطه ماله لأنه قد يجب ذلك عليه إذا لم يستغن إلا به وإن قبح من المهدد الإيجاب
فعرف أنه لا بد من معنى آخر سوى وجوب ذلك في نفسه ليحسن الإيجاب وقد قال في الكتاب
قد كان يجوز أن يجب هذا الفعل ولا مشقة فيه فإذا وجب مع المشقة فلا بد من ضرر
يجب التحرز منه ولقائل أن يقول إذا وجب فعل الواجب والإخلال بالقبيح وعلينا فيهما
مشقة مع قدرته على أن لا يجعل ذلك شاقا علينا فلا بد من أن يقابل هذه المشقة
وهو الثواب فمن أين أنه لا بد من عقاب وليس لأجل المشقة يستحق العقاب فلهذا قد
يستحق عندنا العقاب على ما يشتهيه ويلتذه فيجب أن يعتمد أنه لم يفعل ما تقدم وقول

من قال إنما ذكرتم يوجب عليكم ألا يجب الواجب إلا على من يستحق بالإخلال به العقاب بعد
لأنا لم نجعل علامة الواجب ذلك ولا حده وإنما توصلنا بحسن إيجابه تعالى علينا هذا
الفعل والكف عن الفعل إلى أنه لا بد من وجه وليس إلا استحقاق العقاب بفعل القبيح
والإخلال بالواجب والإغراء على وجه يحسن لأجله الإيجاب أو يعود إلى أن الإيجاب لمجرد
النفع ونحن إذا قلنا لا بد من نفع وأن العمدة في حسن التكليف للفعل الشاق إنما هو هذا
الغرض فقد حكمنا عليه بأنه لا بد من عقاب على ما تقدم فإذا ثبت ذلك ولم يكن للإيجاب
عليه تعالى سابق لم يلزم كونه مستحقا للعقاب تعالى عن ذلك فإذا ثبت أنه لا بد من ضرر
فالكلام في أنه عقاب مبني على عبارة وعلى معنى أما المعنى فهو أن يثبت على طريق
استحقاق الذم فلا بد من ضرر معه على الاستخفاف والإهانة وإن يختص بأحكام أخر على ما نذكره
من بعد وأما العبارة فهو أن يسمى ما استحق الضرر على الوجه الذي بينه عقابا وقد مضى ذكره

وحكي عن أبي هاشم في الكتاب أنه

استدل على ثبوت الضرر بفعل القبيح بأنه لو لم يكن في فعل القبيح عقاب مستحق يصرف عن
فعله لكان تعالى مع خلقه لشهوة القبيح في العاقل المكلف يكون في حكم المغري له بفعله
وهكذا إذا نفر طبعه عن فعل الواجب يكون في حكم الباعث له على تركه فلما تقرر أنه
لا يجوز الإغراء عليه تعالى ثبت أنه لا بد من ضرر لئلا يكون في حكم من قد عرفه أن لا ضرر عليه
في ذلك ولا يمكن أن يجوز ما يزجره من المضرة إلا ما يستحقه من الذم لأنه مما لا يؤثر ولا
يحتفل به ولا يكون له موقع ما لم يتصور فيه ضرر ولا يجوز أيضا أن يقال يزول الإغراء بأن يقال
يثبت له في فعل الواجب وترك القبيح ثواب فيجب فوته إن أخل بالواجب أو ارتكب القبيح لأنه قد
يجوز أن يستعجل اللذة والراحة بفعل هذا القبيح ومفارقة الواجب ولا يفكر في الثواب لا سيما
إذا كان متراخيا متأخرا وتبيين ذلك أنه يثبت له في فعل النوافل ثواب أيضا فلو كان
الصارف عن فعل القبيح وعن الإخلال بالواجب فوت الثواب لاستوت الحال في الواجب والنفل

وقد عرف خلافه فثبت صحة ما نقوله من استحقاق العقاب في الأصل إلى أن ينتهي إلى الكلام
في أحكامه

باب في أن العقاب لا يستحق إلا من جهة الله سبحانه

اعلم أن المستحق
من الأفعال لا بد من أن يستحق من جهته لأنه إذا كان معنى الاستحقاق حسن الفعل لسبب
متقدم فلا بد من أن يبين من الذي يحسن منه هذا الفعل ومن الذي لا يحسن منه فإذا لم يكن في
الفاعلين إلا القديم جل وعز والعباد فلم يخرج استحقاق العقاب من أن يكون من جهته جل
وعز أو من جهة العباد وإذا جعل مستحقاً من العباد فلا بد أن يشيع الاستحقاق فيهم أو يختص
والذي يذهب إليه مشايخنا أنه تعالى يختص باستحقاق العقاب من جهته وأن العباد لا مدخل
لهم في ذلك أصلاً إلا أن يجعل تعالى لبعضهم أن يستوفي طرفاً من العقاب على وجه النيابة عنه
جل وعز لضرب من الصلاح نعرفه ونتعبد به على ما نقوله في الأئمة ومن يجري مجراهم وقد ذهب أبو علي
إلى أن العبد قد يستحق على غيره إذا عاقبه ولكنه يقول إن ذلك في ولي المقتول وفيما أشبهه
إلى ما أشبه ذلك دون أن يجعل استحقاقه على طريق العموم والشياع وقد يتضح في طريقة الكلام
عليه أحد وجهين إما أن يبين للقديم جل وعز مزية على العباد في جواز استحقاق ذلك من جهته
دونهم وإما أن يبطل استحقاقه من جهة العباد فلا يبقى إلا أن يستحق من جهته تعالى لأنه خروجه
على كلا الوجهين خروجاً له عن الاستحقاق جملة فيجعل مجملاً ما قاله الشيوخ في أن الآلام التي
لا يقدر العباد عليها لا بد من كونها مقدورة لله جل وعز وإلا خرجت عن أن تكون مقدورة أصلاً

فالطريقة الأولى أن نبين أنه تعالى هو الذي يستحق من جهته الثواب يوجب مثله
في العقاب لأنه إذا استحق الثواب منه فهو لأنه جعل هذا الفعل الواجب شاقاً علينا
وجعل الامتناع من القبيح بمثابته بعد أن عرفنا وجوب فعل الواجب ولزوم الامتناع من
القبيح فإذا كان متى ثبت فيه ثواب كان مستحقاً عليه تعالى فكذلك إذا كان فيه عقاب
وجب أن يكون بهذه المنزلة يبين هذا أنه تعالى للحكمة التي صار بها شاقاً وجوب فعل الواجب ومجانبة القبيح على العباد

جملة بل تعلقهما هو بالله جل وعز فيجب أن يكون هو المخصوص بما ذكرناه وعلى هذا ما ثبت للوالد مع
ولده من المزية على الأجانب حتى يجوز له من التأديب والتهذيب بالضرب وغيره ما ليس لهم فهذه
الجملة دالة على الطريقة الأولى

وأما الطريقة الثانية فهي أن نقول لو استحق
العبد من غيره من العباد عقاباً لم يكن بأن يستحقه من بعضهم بأولى من غيرهم وذلك لأن الذي له يستحق
العقاب في الأصل على الفعل إنما هو قبحه لا غير بدلالة أن عند ثبوت القبح يستحق به العقاب
على بعض الوجوه وإذا خرج عن القبح خرج عن استحقاق العقاب به ويبين ذلك أن طريق استحقاق
العقاب هو طريق استحقاق الذم والذم لا يستحق إلا على القبح لقبحه فكذلك العقاب فإن
قال أما أنكرتم من أن يكون استحقاقه العقاب من جهة من أساء إليه فكأنه يجعله مستحقاً على
الإساءة لا على القبح فقط وإذا كان كذلك ثبت الاختصاص بالمساء إليه دون غيره قيل
له لو كان إنما يستحق العقاب في الشاهد لكون الفعل إساءة إلى من يستحق من جهته لكان لا يصح أن
يستحق من جهة القديم جل وعز لأنه لا يصح في الفعل أن يكون إساءة إليه وقد ثبت أن هذا الفعل
الذي هو إساءة يستحق من جهة القديم تعالى به العقاب وليس ذلك إلا للقبح فكذلك فيما يستحق
من العباد ألا ترى أن الذم الذي يجري مجرى العقاب يستوي في جهة استحقاقه الشاهد والغائب في باب
أنه يستحق في الحالين للقبح فكذلك يجب في العقاب ولولا ذلك للزم أن يكون في الشاهد يستحق لوجه
وفي الغائب يستحق لغير ذلك الوجه ولا يجوز في الحكم الواحد إذا استحق على طريقة واحدة أن يختلف
المؤثر فيه ويبين ذلك أن العقاب الذي يستحقه العبد من جهة الله تعالى فيما ليس بإساءة إلى أحد
لا وجه لاستحقاقه إلا قبحه دون كونه إساءة فكذلك فيما كان إساءة وفي هذا صحة ما نقول وبعد
فاستحقاق العقاب هو على ما ثبت كونه كبيراً والمسيء قد يسيء إلى غيره بما يكبر وبما يصغر أو بما
فكيف يكون ذلك جهة في استحقاق العقوبة إلا أن لقائل أن يقول فعند ذلك يجب أن لا يستحق العقاب
لقبحه فإنه قد ثبت القبح في الصغير والكبير فإذا ساغ أن يجعل ذلك شرطاً فكذلك الحال في
الإساءة فثبت أنه لو استحقه من بعضهم لاستحقه من سائرهم وهذا لا يصح وذلك لأنه كان ينبغي
أن يكون قدر العقاب المستحق موقوفاً على أعداد من يوجد من المكلفين حتى لا يتقدر استحقاقه

يقدر ومعلوم انه لابد من العقاب بعد ما يقدر ولهذا اختلف موقع العقاب بحسب موقع الفعل
في العظم وخلافه فصح انه لا يجوز استحقاق العقاب من جهة العباد **وقد كان ابو علي**
يحتج لقوله بان ولي الدم يستحق على القاتل ان يقتله قودا وذلك على طريق العقوبة والا
فلا وجه له يحسن سواه ودل على ان العبد يستحق العقاب من جهة العباد والجواب ان ذلك
قد لا يكون عقوبة اذا كان القاتل قد تاب وندم على ما كان منه وما هذا حاله فهو من باب المحن
التي يستحق عليها الاعواض واذا كان من باب العقوبات فهو حق الله عز وجل لانه وقف على مطالبة
ولي الدم ويكون مما قدمه الله تعالى في الدنيا لضرب من الصلاح ويبين ذلك انه يقف على ورود الشرع
حتى لو خلينا والعقل ما كنا نستجيز نقول بقتل هذا القاتل ولو كان حقا كما قال لجاز ان نعرفه
عقلا ويبين صحة ذلك ايضا انه موقوف على ان تقوم به الامام او من يلي من قبله ولهذا نسميه انه
لا يستحق الامام عقاب القاتل فكذلك توقف على مطالبة الولي لا لانه حقه ولكن لانه مشروط
استيفاؤه بهذه المطالبة حتى لو عفا لم يكن للامام اقامته عليه كما لو اعترض شبهة
اسقط الحد وزال القصاص **ومن جملة ما يتعلق** به ابو علي حسن قتل
الواحد منا من اراد ماله وعرضه اذا لم يمكنه التخلص منه الا بقتله وليس ذلك الا عقوبة
يستحقها من جهة هذا المطلوب ماله ودمه والا اوجب ان يكون ظلما او ان ثبت فيه نفع للمقتول
او دفع ضرر وذلك لا يصح والجواب انه ليس القصد بما يفعله الا دفع الضرر عن نفسه دون عقاب
هذا المريد ماله او دمه ونفسه والدلالة على قصده ما ذكرناه انه متى كف هذا المحاول عما
يحاوله لم يحسن منه الاقدام على قتله ولو كان ذلك على طريق العقوبة لكان ثبت الاستحقاق
قد حصل من جهته فيحسن منه قتله مع كفه كما يحسن من دونه ويدل على ذلك ايضا انه انما يسوغ
له القصد الى قتله متى عجز عن دفعه الا بهذا الوجه ولم يمكنه التخلص الا بهذه الطريقة
ولو كان حلاله عقوبة لم يراع هذه الشريطة وبعد فانا قد نسلك مثل هذه الطريقة فيمن
لا يجوز كونه مستحقا للعقاب كالسبع العاكر والجمل الصؤول وكان القصد هناك دفع الضرر عن النفس

فيما يجري في العقلاء هذا القول انه لا عوض للمقتول على الله سبحانه فاما اذا كان المذهب انه
تعالى يلتزم العوض من حيث اوجب على احد ان يدفعه ولو بالقتل فقد جاز ان لا يكون عقابا مستحقا
لثبوت وجه سواه **فان قال** القائل على الطريقة الاولى كيف تستحسنون نقولكم
ان الضرر تعتبر بكم لدفع ضرر عن انفسكم فجوابنا ان ذلك انما يحسن ولا يجوز اذا
كان مستدينه ولا يكون هذا الضرر الذي يفعله بالغير في حكم ما يكون من قبله فاما اذا كان
كذلك حسن منا ازالة الضرر ويبين ذلك انه من حيث لم يكف عن محاولة النفس والمال ولم
يمكننا منعه الا بقتله صار كانه الذي جلب الى نفسه هذا القتل وعلى هذه القاعدة
يضعف قولنا في الجواب الماضي انه قد يستحق العوض على الله تعالى فلا يكون عقابا لانه اذا
كان في حكم الجالب الى نفسه ما ذكرنا من الضرر حل محل من يطرح نفسه في التنور لانه لا
يستحق على الله عوضا بما جرى فكذلك ما ذكرناه ثم قال في آخر الباب ان السمع قد ورد
باستحقاق العقاب فصار شاهدا لدليل العقل وكذلك الحال في الثواب وهذا يليق
بالباب المتقدم دون هذا الباب الماضي **وسأل نفسه** فقال هل يجوز ان يكون الشرع
هو الذي دل على استحقاق العقاب دون العقل وقال في جوابه لا بد من ان يكون في العقل
دلالة على ذلك لان ههنا واجبات قد دل العقل على وجوبها ولن يثبت واجبا الا ونحن
نتصور على الاخلال بها مضرة وهي العقاب الذي نريده ثم السمع يرد على مطابقة ما في العقل

باب في بطلان القول بان ما يستحقه من النفع هو المدح

ومن الضرر هو الذم اعلم انه لما وجب ان يكون ههنا ما يدعو الى فعل الواجب وترك
القبيح لما نعد في المنافع والمضار فصح ان نسند الحال في ذلك المنافع فبطل بعضهم انه المدح
او السرور وفي ذلك الضرر انه الذم او الغم دون ان يكون الثواب الذي نقوله او العقاب
الذي نسميه وما كان الشبهة بان يقول قائل اذا كان الوجه في اثبات ما اثبتموه من النفع
والضرر هو لكي يدعو ويصرف فقد عرفت الذم والمدح هذا الحظ ايضا فهلا اقتصرتم

عليهما وعلى هذه الطريقة يجد بعضهم يجعل الثواب هو الخروج من عالم الظلمة الى عالم
النور فيجعل الخلاص من هذا العالم هو الثواب بل قد جعل اهل التناسخ الصور الحسنة ثوابا
والصور القبيحة عقابا وهكذا يجعلون الفقر والغنى وغيرهما من الامور المختلفة على الاحيا
وقد دل في الكتاب على ان هذا النفع المستحق يجب ان يكون غير المدح بوجوه احدها ان هذا
الفعل متى اختص بصفة زايدة على حسنه ففعله الفاعل فهو مستحق للمدح والاعظام سوا
قدرنا ان هناك مشقة او لم يكن وعلى هذا استحق القديم جل وعز المدح على فعل الواجب
والتفضل وان لم يشق عليه المشقة فيجب اذا كان علينا في الاقدام على الواجب والانصراف عن
القبيح مشقة ان يكون في مقابلتها امر زايد على المدح وليس الا ما نقوله من الثواب وثانيها
ان هذه المشقة لا بد ان يقابلها ما يستحق بحملها لاجله ومعلوم ان المدح لا يصح مقابلا
لما يتحمله احدنا من المشاق العظيمة في فعل الواجبات الا ان يعتقد المعتقد به نفعا عظيما
في ذلك المدح فيعود الحال الى انه يتحمل هذه المشاق لاجل ذلك النفع وعلى هذا قد يتحمل احدنا
المشقة العظيمة للمدح كما انا اياه لانه يتصور ما ينتج ذلك من انواع النفع وهذا جوابنا
اذا قالوا انه جاز ان يكلفه تعالى الشاق لما يرجوه من مدحه جل وعز لانا نقول متى لم يعقب
المدح نفعا لم يصر داعيه الى احتمال المشقة فاذا تقرر بهذه الجملة وجب ان تقابل ما
يلحقنا من المشقة نفع ليكون ذلك حسنا والاضافة تميز لمن يتحمل مشقة السفر البعيد
لربح يسير وقد دخل تحت هذه الطريقة ما ذكره في قوله ان المدح قد يعرى عن نفع فلا يجوز ان
يكون مقابلا للمشقة فانه وان كان قد افرده وجها فهو داخل تحت هذا الوجه الثاني وهكذا
قوله من بعد ان العاقل لا يختار ترك اللذات المعجلة والشهوات الحاضرة لمجرد المدح فلا بد من
امر اخر والاضافة في حكم من اغرى بفعل القبيح **واما الوجه الثالث**
فهو ان مجرد المدح يستحقه المكلف على الله تعالى وعلى غيره واذا كان تعالى مختصا بان جعل
هذا الفعل شاقا دون غيره من المادحين فالواجب ان يستحق عليه امرا زايدا على ما يستحق على غيره

وليس الا الثواب الذي نقوله فصح انه لا بد من امر زايد على المدح واما السرور فالمرجع
به الى اعتقاد نفع او ظن له فلا بد من نفع ليسر به المطيع وهذا يقتضي ان لا يقتصر على نفس
السرور وبعد فان السرور هو فعل المسرور واذا كان المرجع به الى ما ذكرناه فكيف يصح ان يجعل
المستحق على الواجب وترك القبيح ما هذا حاله بل لا بد من شي سواه يصح ان يقال هو مستحق
على الله تعالى ولا ينتقض ذلك بان يقال بعد كما ان الثواب يرجع به الى اكل اهل الجنة
وشربهم وضروب استمتاعهم وكل هذا فعلهم وقد صح ان يكون ثوابا فلا يجوز مثله في
السرور وذلك لانا لا نجعل ثوابهم الا ما يفعله تعالى من الاعيان التي ينتفعون بها ويخلقه
الله فيهم من الشهوات دون نفس افعالهم **فاما استحقاق العقاب** امرا زايدا على
الذم فالطريقة فيه كالطريقة فيما تقدم لانه لا يعتد بالذم اذا لم يتصور معه مضرة
ويجب المضرة يعظم موقع الذم ويصرف عن فعل ما يستحق به فلو لم يكن الا مجرد الذم لم يقع
به انزجار واحتفال وعلى هذا لا يذم المبطل المحق والا يصرفه ذلك عن حقه الذي يعتقده لما لم
يعتقد به مضرة فثبت انه ما لم يعد الى ضرر لم يترك له ملوك الاماني وسبل الشهوات العظيمة
وايضا فكما اوجب ان يستحق من جهته جل وعز ثوابا يوجب ان يستحق من جهته عقابا والا فالاقتصار
على المدح والذم مما يقتضي التسوية بين حاله تعالى وبين حال العباد ولا مرجح يوجب ان يستحق
من جهته عقاب الاعلى ما قلناه **باب في احكام الثواب وصفاته**
ذكر ان الثواب يتميز عما ليس بثواب بصفات يجري مجرى الحقيقة له وما زاد على ذلك فلا بد
منه ولكنه من جملة احكامه لا من جملة ما نذكر في حده فاما الاول فهو انه لا بد من ان يكون نفعا
عظيما ومستحقا على طريق التعظيم هو ما هو الذي ذكرناه وقد صح ان شرطه ان يكون
خالصا عما يشوبه فيضاف الى ما قدمناه من الاوصاف فمن صحح هذه الاوصاف اولا ثم بين
ما لا بد منه من احكامه الاعلى ان يكون حجة اليه اما كونه نفعا فقد بيناه وبينا انه لا بد من امر
زايد على المدح والسرور وان الاقتصار عليهما لا يجوز واما ثبوت التعظيم فيه حتى يكون
وجها في ان يثبت ما ليس بثواب من العوض ومن التفضل فمن حيث انه لو وجب لا لاجل يحسن فعله

إلا إذا أتى المكلف بالطاعة التي يشق عليه فعلها فلو كان القدر الذي يثبت في الثواب من
القدر الذي يجوز التفضل به لكان لا يكون للتكليف وجه يحسن لأجله ولجاز قيام فعله
تعالى مقام فعل المكلف فكان يقبح التكليف سيما في تكليف من يعلم الله أنه يكفر وهكذا
لو لم يبن من التفضل بقدره وكان يحسن التفضل بقدر من الثواب لكان تحمله المكلف المشاق فعال
المشاق عبثا بل كان يقبح التفضل به ولا يكلف خصوصا فيمن علم من حاله أنه يكفر ويعصي ولا
يقبل ويتبين صحة ذلك أنه متى استحق الثواب بالعظم الذي ذكرناه ووصفناه كما بين بالتعظيم
كان أبلغ في حال المكلف فيما يتوفر عليه وقد عرفنا أن المكلف يجب أن يتوفر عليه ما يستحقه بالمشاق
التي يتكلفها ما لا غاية فوقه ومتى استحق الثواب بالأمرين كان أدخل فيما ذكرناه من أن يختص
بأحدهما ويتبين ذلك أيضا أن الثواب لو انفصل من غيره بالتعظيم لا بالعظم وكان قدر الثواب
قدر ما يحسن التفضل بمثله لصلح أن يتفضل عليه أيضا بما يوازي التعظيم من النفع والإجلال
مضموما إلى ذلك القدر لأنه إذا ساغ التفضل بذلك القدر ساغ بما يزيد عليه وهذا يقتضي
تسوية حال المكلف وغير المكلف بل جواز أن يزيد حال من ليس بمكلف على حال المكلف
بأن يبلغ به المنافع الحد الذي يوفي على مقدار الثواب عظما وإعظاما وقد عرفنا أن هذا
يقتضي قبح التكليف وقد اختلف الشيوخ في هذه المسألة فكان أبو علي أولا يقول إن الثواب
يتبين من غيره بالتعظيم والصفة لا بالقدر والعظم لأنه قد كفى اختصاصه بالتبيين لغيره من
عوض وتفضل ثم رجع عن ذلك في التفسير وقال يتميز الثواب عما ليس بثواب بالوجهين جميعا
وعلى ذلك تأول قوله عز وجل من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها فقال إن الواحد ثواب والتسعة
تفضل ولكن قد قدر النفع بذلك الواحد يزيد على قدر النفع بتلك التسعة وهذا المذهب
هو الذي يختاره أبو هاشم وهذه الجملة قد دلت على أنه لا بد فيه من الاستحقاق كما لا بد من العظم
الذي يبين من التفضل الذي ليس بمستحق فكأنه بالاستحقاق يتميز من التفضل وبالعظم يتميز من العوض
وأما كونه مفعولا على طريق التعظيم فمن حيث يستحق بما يستحق به المدح في الشاهد فكما لا بد
في المدح من الإعظام فكذلك ولأنه إذا صار مستحقا على فعل المكلف حل محل المدح وفارق

العوض

العوض الذي يستحق على غيره به [فعل] **وأما ما أضفناه** إلى هذه الأوصاف من خلوصه
عن الشوائب فقد دل على ذلك في الباب بأن قال لا بد من أن ينفصل حال المكلف عند توفيره
الثواب عليه من حاله في الدنيا ليصح أن يحمل المشقة بترك ما يقوى شهوته له وبفعل
ما يشتد نفاره عنه وقد عرفنا أنه في دار التكليف قد يلحقه مشقة ويتنغص لما هو فيه
من ضروب الملاذ بأنواع المشاق بالمحن والآلام والأمراض ومن مشقة على الطاعة ويندم على ما فرط
منه من معصية فلو اشتبهت حالته في الآخرة حالته في الدنيا لضعفت رغبته في احتمال المشقة
بالطاعات وهذا يبطل الحكمة في التكليف وإن جعل الفصل بين حالتيه ما يرجع إلى الدوام
فقد عرفنا أنه لا يتميز الواقع مما هو ثواب مما ليس بثواب بدوامه لأن المراد بالدوام هو استمراره
واتصال الشيء منه بعد الشيء وهذا لا يرجع إلى الموجود الواقع وإن رجع إلى ما يعتبر به
من التعظيم فقد يستحق المكلف التعظيم من جهة الله سبحانه في الدنيا بالمدح وغيره وإن رجع
به إلى العظم فذلك مما يختلف فيه أحوال المكلفين في الآخرة وقد يجوز أن يعطي الله سبحانه
المكلف في الدنيا ضروب النعم وقد كان يجوز أن يوصله الله مثل هذا الثواب والتكليف باق عليه
ولكن الغرض أن يتفضل عليه بمثله ولكن على وجه الاستحقاق فيجب أن يتميز بالوجه الذي
بيناه أيضا والذي بقي من الكلام في أحكام الثواب هو دوامه وإن لم يكن ذلك مذكورا في حده
والأولى في الواقع منه أن لا يكون بصفة الثواب لأنه محال أن يجتمع فيه الوصف بالحصول والوقوع
والوصف بالدوام وعدم الانقطاع هذا ولكن يسمى بأنه ثواب الأعيان وجوده دون عدمه
ولا يجوز أن يقدح في دوامه بأن يقال ما كان مستحقا يصح فعله والدائم لا يدخل تحت الفعل
لأنه إذا عرف المقصود بقولنا إن هذه التسمية ومرادنا بذلك أنه لا ينتهي المستحق إلى حد إلا
والواجب عليه أن يفعل مثل ما فعله من قبل ولا ينتهي المكلف إلى وقت لا يستحق أن يفعل به مثل
ما فعل أولا لأن هذا المعنى معقول وهو مراد بأنه دائم الثواب وغيره من العوض المستحقة فأما
الدليل على ذلك فوجوه أحدها ما قد تقرر من دوام المدح والتعظيم بمن يحسن السؤال لأنه
ويقوم بالواجبات بدلالة أنه لا ينتهي إلى حد إلا وكما يحسن منا أن نمدحه من قبل يحسن منا

ان يمدحه في هذه الحال الا اذا سلمت احواله ولم يحبط احسانه ولذا ابطله بندم او ما
اشبهه والعلم بذلك ضروري حتى لو نفينا وبقي هذا الممدوح لكان حكمه ما ذكرناه فاذا
ثبت ذلك في المدح وجب مثله في الثواب لانهما مستحقان بطريقة واحدة وليس معنى
ذلك الا انه يستحق المدح به ~~وجب مثله في الثواب لانهما مستحقان بطريقة~~
واحدة يستحق الثواب لبلا فالقديم جل وعز يستحق المدح ولا يستحق الثواب ولكن
الغرض انا اذا استحققناهما فالمؤثر فيهما واحد وما يسقط احدهما يسقط الآخر من
ندم او قبح اعظم منه فيجب اذا كان سبيلهما هذا السبيل ان يدوم استحقاق الثواب كما دام
استحقاق المدح والتعظيم وثانيها انه لو لم يقطع المثاب على دوام ثوابه به واجاز
انقطاعه عنه لادى الى التنغيص العظيم لان بحسب ما يكون المرفه من النعم يعظم التنغيص
بفقده ومعلوم انه لا يجوز ان يعرض للمثاب التنغيص في ثوابه فلا بد من قطعه على دوامه
وثالثها انه اذا حسن من الله تعالى ادامة التفضل على من يتفضل عليه فلو كان الثواب
منقطعا لعار في حالة التفضل حالة الثواب مع ان من شان الثواب ان يفوق التفضل وهذا
الوجه قريب لان لقائل ان يقول انه في الاصل يستحق منقطعا وانما كان يصح هذا الاستدلال
لو كان هناك مانع يستحق دائما فكنا اذا اقتضينا باستحقاق الثواب منقطعا فقد نقصنا مرتبة
الثواب عن مستحقه فاما التفضل فغير مستحق ولا مانع يمنع من ان يوفر الله سبحانه المستحق
من الثواب ثم يديم ما بعده تفضلا عليه ورابعها ان المستحق من حقوق اما ان
يمكن تقديره بمقدار كالديون والاعواض واما ان لا يتاتى تقديره بمقدار وقد ثبت ان الثواب
لا يصح فيه هذا الوجه الاول كما لا يمكن مثله في المدح وليس بعد ذلك الا ان نثبت الاوقات
في كونه مستحقا فيها على سواء وهذا هو القول بدوامه

باب في احكام العقاب وشروطه

ذكر في صفة العقاب ما هو على النقيض من صفة الثواب
لانه يتميز العقاب عن غيره بكونه ضررا مستحقا على طريق الاستخفاف والاهانة
وقد يجوز ان يذكر في جملة هذه الاوصاف خلوصه عن كل شوب وراحة كما ذكرنا
في الثواب خلوصه عن الشوائب ولم تذكر في جملة احكامه وصفاته العظم الذي
ذكرناه في الثواب لانه من الجائز ان يكون قدر العقاب الذي ينال الآخر من المعاقبين مثل له قدر
ما ينزل به في الدنيا من انواع الالام سواء كان على جهة الصلاح او كان من جهة الظلمة
فصار الذي لاجله وجب في الثواب انفصاله من غيره بالعظم غير ثابت في العقاب واما
الدوام فلا بد منه على ما نذكره من بعد ونعود الى ذكر هذه الاوصاف فنقول قد مضى القول
في انه لا بد في المستحق بالقبيح من ان يكون ضررا لانه ابدا على الذم وان يختص بكونه ضررا النفع به احتمال
وان جاز واما ذكر الاستحقاق فلكي ينفصل عما يبتدي الله بفعله من الالام ولانه
لا وجه لحسنه الا الاستحقاق ولا بد من حسنه من حيث كان تعالى هو الذي يفعله واما اقتران
الاهانة والاستخفاف به فلانه يستحق بما به يستحق الذم من ترك واجب او اقدام على قبيح
فاذا كان طريق استحقاقهما واحدا ثم لا بد في الذم من اهانة المذموم والاستخفاف به
فهكذا في العقاب واما وجوب خلوصه عن كل راحة فلانه انما يجوز ورود الذم من
الحكيم على المكلف بالاقدام على ما يشق عليه والانصراف عما يقوى شهوته له اذا كان يتحرز
بذلك عن ضرر لا يندفع اليه في دار التكليف والذي به يتميز هو الخلوص لانه اذا
بطل العظم وبطل ان ينفصل بالدوام من حيث ان الواقع لا بد وم وهو عقاب
فليس الا ما ذكرناه والا اشتبهت حالته بحال ما يدفع اليه العليل الذي قد اشتدت به
العلة ومثل ذلك لا يقوى الانزجار وان كنا لا نمنع من وقوع الزجر به على الجملة ولكنا
اردنا ابانته على وجه يحسن من الحكيم فيجب ان ينفصل بالوجه الذي بيناه وباقتران الاستخفاف
به فاما دوامه فدليله ما قدمناه من دوام الذم فيمن يسيء الى غيره لانه لا حال الا ويستحسن
من المسيء اليه ان يذم المسيء وليس الغرض الا ما يرجع الى المعرفة الواقعة بالقلب دون ما يظهر
باللسان وهكذا نقول فيما يقتضي بدوامه من المدح فاذا ثبت ذلك وكان العقاب يستحق على
الفعل الذي يستحق به الذم واذا كان الذم دائما فهكذا العقاب فقد ثبت الكلام في الاحكام
الراجعة الى العقاب فان قال

فهل يستوي الثواب والعقاب في باب الاستحقاق او يختلفان قيل له اما في حقيقة الاستحقاق
الراجع الى حسن هذا المستحق لسبب متقدم فهما يستويان لكن احدهما يجب وهو الثواب من حيث كان
حقا للعبد على الله جل وعز وعلى وجه يجب فعله من حيث كان حقا لله على العبد يحسن منه ان يستوفيه
ويحسن منه ان يسقطه فان قال فهل من حكم الثواب والعقاب ان يعلما بالورود معناه فيما
بعده في المضار والمنافع او يكون على غير هذه الطريقة قيل له بل يجب ان يرد الوعد
والوعيد بالامور المعتادة في باب المنافع والمضار لان الغرض بالوعد والوعيد ما يقع
من الرغبة والرهبة ولن يكون ذلك الا بما قد عقلناه من انواع المنافع والمضار وبهذا يفارق
الاعواض على ما تقدم ذكره ولولا صحة ما ذكرناه لامكن ان يرد الوعد بان يطعمنا الله في الجنة
نجم الحنظل ويجعل شهوتنا فيه فيجب ان يكون من قبيل ما عقلناه واذا صح ذلك لا نوجب في كل
ما عقلناه من انواع المنافع ان يرغب فيه وان يرزق الله تعالى اهل الجنة وفيما يرغب فيه يجوز
ان يكون على خلاف ما قد نشاهد التحريم فيه عند التكليف كما نقوله في الخمر لانه قد ثبت التحريم
فيها في الدنيا على وجه مخصوص وفي الاخرة يزول ذلك الوجه من طريقة الاسكار
والخمار وغيرهما فان قال فهل يصح ان يجتمع الثواب والعقاب مع التكليف قلنا ان اريد
به نفع المستحق من الامرين فغير ممتنع وعلى هذا تقدم الحدود وما اشبههما على وجه
العقوبة وان كانت هذه الطريقة لم تثبت في الثواب اذ لا يمكن ان نحكم فيه الثواب
المقدم في الدنيا كما ثبت في العقاب وان اراد به توفير كل المستحق في كل وقت مع بقاء
التكليف فبعيد لان صفتهما متنافية لان يدل له ان الثواب يجب خلوصه عن كل مشقة
ونايبه ولا بد في التكليف من مشقة والعقاب من حقه خلوصه من كل راحة وقد
يلحق المرء ذلك في حال التكليف فلم يصح اجتماعهما فان سال عن وقت الاستحقاق قيل له
هو حال الفعل فيصير مستحقا ان يفعل به في الثاني ويكون الحالة الثانية حالة فعل
المستحق واذا تاملت معنى الاستحقاق وحقيقته على ما قلناه لان حاله ما يفعل
الطاعة يحسن من الله ان يثيبه في الثاني ولو استحق في الثاني لكانت الحالة الثالثة حال

توفير المستحق وانما يصلح ان يخالف في ذلك من شرط الاستحقاق بالموافاة فيجيء فيه القول
من بعد فاذا استحق المطيع الثواب فلم يتوفر عليه في الدنيا فلا بد من سبب لاجله يتاخر
وهو انه لو قارن اوقات التكليف لما ثبت حكم الملجا الى الطاعات وانما يزول الالجاء اذا ارجي
لنفع فيكون اقرب الى اختيار الطاعة للوجه الذي له حسن وهو المأخوذ عليه في التكليف
كي يستحق به الثواب فعلى هذه الطريقة يجري القول في هذا الباب تتلوه ان شاء الله باب في هل يستوي المعاصي في استحقاق

[illegible]

الخامس والعشرون من المجموع
في المحيط لقاضي القضاة عماد الدين
عبد الجبار بن احمد وهو مما جمع الشيخ
العالم ابي محمد الحسن بن احمد بن متويه
رحمهما الله جميعا تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

باب في هل يستوي المعاصي في استحقاق العقاب

الدايم بها لم يختلف الحصل في ذلك عندنا ان المعاصي متفقه في استحقاق العقاب
بها على الجمله واذا كان العقاب لا بد من ان يرجع الى طريقه استحقاقه بدوم استحقاقه على بعض
المعاصي فيجب مثله في سايرها كما ثبت مثله في الامور المستحقه والذي لاجله عممنا بهذه
القضيه ساير المعاصي هو ان بعضها اذا استحق به العقاب فليس الا لانه قبيح والشرط
الراجع الى فاعله من كونه عالما بقبحه او متمكنا من معرفه قبحه ثابت بدلاله انه عند
تكامل هذه الاوصاف يستحق العقاب واذا اختل بعضها لم يستحقه فاذا كان بعضها من صغاير
الذنوب وكبايرها قد شارك الشرك في الوصف الذي ذكرناه وجب ان يستحق بها العقاب ايضا
ولاجل ذلك يستحق الكافر العقاب على جميع معاصيه وان كان فيها ما يقع من كونه صغيرا
فاذا ثبت ذلك وجب استوا المعاصي كلها في العقاب عليها واذا كان من حكمه ان يدوم
فالواجب ان لا يختلف باختلاف المعاصي كلها وعلى مثل هذا اتفقت الطاعات في استحقاق
الثواب الدايم بها واتفق وجوه الاحسان في دوام الشكر بها وبالنقص من هذا
استحق الذم الدايم في الاثبات فهو اذا باب مطرد فاما الاختلاف بين الصغاير والكباير
فهو في مقادير ما يستحق بكل واحد منهما فاذا انقص عقاب المعصيه عن ثواب فاعلها كفرها
وزال عقابها جمله لانه يزيل الدوام فيه واذا كان ازيد من ثواب فاعلها احبط ثوابه على
ما نذكره من بعد ونذكر ايضا ما يتصل بالموازنه وغير ذلك وسقط بذلك
قول من زعم في اهل النار ان العقاب لا يدوم بهم وانهم يالفونها ويصبرون عليها
كخلود الخلد على ما حكي عن جهم والبطحي وانكان ذلك دفعا لما عرف من ضروره الدين
في اجماع المسلمين ايضا وكذلك قول من قطع على ان المظهر للشهادتين لا يستحق بذنوبه
الكباير عقابا او لا يصح مع الايمان بني اصلا وان كان في ذلك تجويز للاغرا بالقبيح
وليس ذلك من صفه الحكيم والذي يخرج من هذه الجمله من الخلاف قول من يقول
ان كباير الذنوب من حيث جامعت الطاعه يستحق بها عقاب منقطع على ما حكي

عن الخالدي وقد ابطلناه ولمن يقول قايلا ان المستحق من المعاقبه على هذه المعاصي
هو ما يتعجل في الدنيا ولعله يشير بذلك الى الذم او الحدود وهذا ايضا يبطله عقاب
الشرك فان الذي دل على دوام العقاب لم يخص المعاصي ولا خص الاوقات ويبين ذلك
انه اذا جاز دوامه دايما فكذلك عقابها لما كان الاصل في العقاب هو الدوام ومن الناس
من جعل الدلاله على دوام العقاب ان هذه المعاصي قد حرمت فاعلها الثواب الدايم فيجب
ان يستحق بها العقاب الدايم او يجعل حرمان الثواب عقوبه والمعتمد عندنا ما تقدم فاما
من منع من اجتماع الطاعات مع الشرك ومخالفه التوحيد ليسلم له القول بانقطاع عقوبه
اصحاب الكباير من حيث كانت لهم طاعات دون الكفار فقد ابعد لانه لا مانع من ان
يكون الكافر بالله او برسوله يقضي دينه او يرد وديعه عنده او يحسن من ضروب الاحسان
اذ لا منافاه بينهما فاما ان زعم زاعم ان ثواب التوحيد يوفي على عقاب الكباير من السرقه
والزنا وغيرها فسنبين ان السمع قد دل على احباط هذه الكباير ثواب كل طاعه وانه لا يزول
عقابها الا بالتوبه ان شاء الله

باب في بيان وقت استحقاق العقاب

اعلم ان استحقاق هذه الاشيا اذا كان لاجل اسباب من الافعال او التروك فالواجب ان يكون
حاله حالها حتى يستحق العقاب عند فعله للقبيح ويكون فعله يتاخر الى الثاني ولا بد من ذلك
اذا كان معنى الاستحقاق حسن الفعل به عن متقدم فلا بد من ان يفعل الحسن من الله تعالى
ان يعاقب او يثيب في ثاني حال الطاعه والمعصيه فاذا قلنا ان حال الاستحقاق هي حاله
الفعل فالغرض ما ذكرناه ولهذا اشترط حين ذكر شيخنا البلخي بان لا يكون من العبد ما يحبط
او يكفر واذا كان شرطا فقد كشف عن الحسن بالحال الشرط لا يدخل الا فيما
هذا سبيله فاما حال فعل الثواب والعقاب فيجب ان يكون مستحقا لان الموجود الحاصل
فمحال استحقاقه لاستحاله فعله فهو حاصل وعلى هذا جعل الدين قبل قضايه
مستحقا لانه منتظر توفيته فاذا توفر خرج عن ان يكون مستحقا فكانه اذا وصف
حال الفعل للمستحق بان تلك الحال حال الاستحقاق فقد وصف بانه يستحق ما لا يثبت فيه

معنى للاستحقاق فهذا باطل فبين ذلك انه اذا رجع الاستحقاق الى الجنس في الفعل المستحق
والجنس يتفرع عن الصحة فاذا بان الصحة عن الاستعمال فكذلك الاستحقاق وعلى
ذلك يحمل ما نقوله في القدرة انه لا بد من تقدمها لان الفعل بها لا يصح الا كذلك وكذلك
الامر من جهة الله تعالى لا بد من تقدمه لتثبت له حقيقة الدعا ومعنا من مقارنته ثم هذا
الاستحقاق انما يتقرر اذا اورد المكلف هذا القبيح عند بدو من توبة او عن طاعة اعظم منه
فاما اذا فعل في الاول هذه المعصية ثم اتى في الوقت الثاني بندم فلا بد من تاثير هذا الندم
في حسن هذا الذم فيخرجه من الحسن الى القبح وليس الغرض استحالة ذمه وهو تائب وانما الكلام
في حسنه لانه بالتوبة قد خرج عن استحقاق العقاب وصار مستحقا للثواب ولو صح اجتماعهما
معا فصار حسن ذمه موقوفا على الاستمرار والايراد كما ان حسن اباحة طعام غيره
يقف على ان لا يتغير حاله في الاباحة الى الحظر فاذا كان كذلك وعلمنا انه قد عقب معصيته
بندم وتوبة قبح منا ذمه وان لم يعلم ذلك من حاله حسن ذمه على القطع وحسن ذمه على شرط
والذي اورده في الكتاب من سؤال من يقول هلا جاز ان يقترن الذم بفعل القبيح كاقتران احكام
الطلاق والعتاق والايقاعات في العقود فلما صح السؤال عنه على طريقه الى هاهنا ثم حسب على
الاحكام بالايقاعات على حد تعليقها بعلل موجبة فكما لا بد في معلول العلة من ان يقارنها
فكذلك ما ذكرناه والفرق بين الموضعين على هذا المذهب هو ان هذا الايقاع لا يتبعه فعل
واما يبنى عن ازالة الملك حتى يصير المعتوق كانه ما ملك العبد ويصير الطلاق كانه ما عقد على في العتق
المراة المطلقة فيعود التاثير عند التحقيق الى ما تقدم وليس كذلك الاستحقاق فانه اشارة
الى فعل يحسن في المستقبل ولولا السبب المتقدم كان لا يحسن فان اخذ الامرين من الاخر فلما
على ظاهر ما يقوله الفقها فلا فرق بين الامرين لانهم يوجبون وقوع الطلاق في الثاني
من حال وجود القاف وقد صح ان يكون ثمرة الخلاف فانه لو قال انت طالق ان تزوجتك
فعلى احد المذهبين لا يؤثر ذلك لانه صادفها وهي غير زوجة له فلم يمكنه بهذا
اللفظ حل هذا العقد المنفي وليس كذلك على المذهب الاخر وعلى كل حال فقد فرقنا بين

الموضعين وقال في الكتاب ان الذي يشبه من مسئلة الايقاع ما ذكرناه من استحقاق الذم في المدح
هو ان يوجب على نفسه عبادة لانه يستحق عليه ان يفعلها في الثاني في الحال وقد حكى في الباب
الاختلاف فيهم في كيفية استحقاق هذين الاثنين والغرض بذلك ان في الناس من يعم ان
الاستحقاق يقف على الموافاة التي هي حال الفعل في الاخرة ويقول لو لم تكن هذه الحال هي
حال الاستحقاق لوجب ان يتقدم فعلهما بالمكلف وربما فسروا الموافاة بالاحترام وربما
فسروه بالاعادة ووزنوا عرصة القيامة وربما كان فيهم من يقول انه يستحقه في الحال على
هذا القبيح بشرط الموافاة على معنى انه يوافي به فهو يستحق له في الحال وان كان المعلوم انه
يتوب لم يستحق في كل حال شيئا وفيهم من يفرق بين الصغائر والكبائر ويقول اذا كان المسيء من باب
الصغائر استحق الذم والعقاب على طريق التعجيل وتاخر ما يستحقه على الكبائر الى الموافاة
وهذا المحكي عن ابي الهذيل وستبين ذلك

باب في بطلان القول بالموافاة

اعلم ان الشرط في استحقاق الفاعل للقبيح العقاب هو ان يفعله وهو عالم بقبحه او متمكن
من معرفة قبحه وان يزول عنه الالجاء وضروب الاعذار وان يقترن بذلك شبهة او شهوة
على ما يثلمه القول فيه فمتى حصل كذلك ثبت له الاستحقاق ولا يقف على الموافاة التي يذكرها
البغدادي من المرجئة ومن غيرهم وان كانوا مختلفين في الموافاة ففيهم من يفسرها باحترام
العاصي على تلك الحال وفيهم من يفسرها بورود المحشر وفيهم من يفسرها بالاعادة وفيهم
من يريد بذلك ان يعلم من حاله موته او ورود عرصة القيامة على هذه الصفة الى ما اشبه
ذلك والذي يبطل مقالتهم ان المكلف انما يستحق العقاب على فعله وكل ما فسروا
الموافاة به فليس بفعل له فكيف يستحق بها العقاب ولئن جاز ذلك لجاز استحقاقه للعقاب
على فعل غيره من المكلفين وعلى سائر افعال الله سبحانه فان قالوا الموثر هو ما ارتكبه
من القبيح ولكن الشرط ما ذكرته من الموافاة وغير ممتنع في شرط استحقاقه ما يستحقه
ان يكون من جهة غيره كعلمه بقبح القبيح وكعلمه من الفعل وما اشبه ذلك قيل له
عن هذا جوابان احدهما انا اذا جعلنا الشي شرطا فلا بد من ان يثبت له ضرب من

الآثر في المشروط والا لم يكن بعض الاشيا بان يجعل شرطا اولى من غيره ومعلوم انه يكون
عالما بقبح القبيح وبكمال العقل وبضبر متمكنا من التحرز منه وبصير مميزا لهذا القبح من غيره
فلذلك امكن ان يجعل شرطا اولى من غيره وليس للموافاة هذا الحظ فلا يجوز الاشتراط
بها والوجه الثاني ان ما يجعل شرطا فحكمه ان يقارن المشروط وهذا هو حكم سائر الشروط
والموافاة اذا اريد بها الاحترام او الاعتقاد والجنس وما اشبههما فهو متاخر غير مقارن
فان قال فقد تريد بذلك فهلا جاز ان يشترط بالموافاة والغرض بها امر مقارن من علمه تعالى
بان هذا المكلف يموت مصرا او يحشر كذلك وعلمه جل وعز لا يتاخر بل يثبت فيه هذا الفعل
وما انكرتم من ان يكون الغرض تركه للتوبة وهو مقارن ابتداه قيل له لو كان الشرط
ما ذكرته اولا للزم ان لا يصح اقامة الحد والدعاء من يلي هذه الكبائر لانا لا نعلم موافاة
ادبابها وكان يجب ان لا يستحق الذم ايضا في الحال من قد فعل شيئا من هذه الكبائر لفقد علمنا
بما قالوه من الموافاة وقد علمنا انا نلعنه ونذمه مع شكنا في حاله ولا يمكن ان يقال انا
نلعنه بشرط كما نذم من غاب بشرط لان دخول الشرط ها هنا هو لتجويزنا ان يكون قد تاب
في حال الغيبة فان ذلك يمنع من قاله مصرا اولا اشكال اذ متى لم نعلم موافقا الزنا جاز لنا ان
نلعنه قطعا الذي مبنى على العقاب وهو لا يعرف شرطها لجهله بالله تعالى بل كيف كان
يعرف المكلف في اول حال تكليفه وجوب النظر عليه ان لم يكن عالما بجواز ذمه وعقابه
على تركه فكل ذلك يبطل ما قالوه واما تركه للتوبة فلا يصلح ان يوصف بذلك
في حال فعله للمعصية وانما يوصف بتركها في الثاني ايضا وقد بينا ان الاستحقاق هو
في حال الفعل وان الحالة الثانية هي حالة الفعل المنتهي هذا على ان القول بان ترك التوبة يؤثر
في استحقاقه للعقاب يمنع من وجوبها لانه يقال فاذا اخل بالواجب عليه منها استحق
العقاب ومعلوم ان وجه وجوبها هو لحراسة العقاب المستحق بها فان لم يستحق بالقبيح
عقابا لم يكن للتوبة وجه وجوب حتى يقال ان اخلاله بها شرط في العقاب وبعد
فان من شان التوبة ان تسقط العقاب المستحق بالقبيح فكيف يؤثر تركها في اصل الاستحقاق

١٢٢

العقاب وفي ذلك ضرب من التدافع **وأحد ما استدل به** على ابطال
الموافاة انه لو ساغ اشتراط بعض الامور المستحقة بها الحادثة في شيء ما الآخر الى ان من الجائز
ان يكون المحسن سيندم على احسانه من بعد او يحبطه باساءة اعظم منه وان يكون ذلك هو المعلوم
من حاله وهذا يقتضي ان لا يستحق المحسن ما يستحقه من الشكر والمدح والاعظام اصلا اذا لم نامن
ان يكون موافيا بفعله وهكذا فكان القديم تعالى لا يستحق من العباد هذه النعم العظيمة لان
الموافاة مستحيلة فيه ومما يبين صحة ذلك ان الاصل في هذه الاستحقاقات حصول اسبابها
على ما بيناه في الاحباط والاثبات وغيرهما فاذا حصلت وجب ان لا يتوقف الاستحقاق توقف
دون وقت وعلى هذا يكون استحقاقه للعقاب عند الجميع وغيره وهو لما قد قدمه من القبيح
لا لغيره وهذا حاصل في الدنيا ايضا ويبين صحة ما ذكرناه ان الذي الجاه عمر القوم في العقاب
انه يستحق بالموافاة تجويزهم ان يتوب من بعد فيخرج من الدنيا تائبا فجعلوا منه شرطا لذلك
وهذا قائم في الشكر لانه يجوز ان يحبط احسانه من بعد فيجب ان لا يعلم انه يوافي باحسانه
ان لا يشكره على القطع واعلم ان الذي ادى القوم الى القول بالموافاة ظنهم انه لو استحق العقاب
او غيره من دون موافاته بالطاعة او المعصية لجاز توفيره عليه في الدنيا او لابطل
معنى الاستحقاق لانه مبني على حسن الفعل فكيف يجوز القضاء بقبح فعله مع القول بانه مستحق
وربما قالوا لو كان مستحقا في الدنيا لما صح ان يزول استحقاقه من بعد وهذا يقتضي بان العقاب
ابدا والجواب انه قد يجوز ان يكون المحسن مستحقا ويمنع من توفيره مانع لان ذلك موقوف على طريقه
الفعلية فيفارق معلول العلة ان ذلك لا يقف على الفعلية والاختيار وكل ما حل هذا المحل
جاز تاخيره لضرب من الموانع ولوجه من وجوه المصلحة على ما نذكره في الباب الذي وصار منزلته
منزلة من عنده وديعة لانه قد يجب عليه ردها اذا سلمت الاحوال وقد يترصد الظالم
لاخذها فيقبح ردها فبطل ان يكون ذلك قدحا في الاستحقاق وعلى هذا قد يستحق الديون
وتاخر قضاؤها ولا يمنع ذلك من ثبوت الاستحقاق فاما قولهم انه كان يجوز زوال هذا المستحق من بعد فهو

ظن منهما ان طريق ذلك طريق الموجبات التي لا تصح مع حصول الاسباب الموجبة ان يزول
ولئن الدم لم يدخل حكم ذلك بالافعال اشبه فاذا كان شرط صحة الفعل من القادر
بزوال المنع جاز ان شرط حسنه منه بزوال امور اخر فنقول حسن ذمه وعقابه منا ما لم
نعوض ما خرجنا عن ذلك واذا اناب العاصي لم يحسن ذلك كما اذا اساء المحسن الينا موقفه على احسانه
زال استحقاقه للشكر ولو كان ما قالوه شبهة في الموافاة بالقبح لوجب ان يكون شبهة في
الموافاة بالنعمة وقد ابطلنا ذلك **فصل في بيان ما له ولاجله يتاخر**
الثواب والعقاب قد بينا من قبل جواز ان يعرض على الحقوق المستحقة ما يمنع
من توفرها وتعجيلها وما نذكره ها هنا من الوجوه المانعة من تقديم المستحق من الثواب والعقاب
فلا يخرج عن امور احدها ان تقديمها يعود على الغرض بالتكليف بالنقض وذلك لان
الغرض ما يرجع الى استحقاق الثواب ومتى تعجل المستحق بالطاعة صار ذلك في حكم
الملجى له الى فعل الطاعة لان هذا هو حكم ما يتعجل من المنافع وهكذا فيما تتصوره
من العقاب بالمعصية لانه اذا تعجل قوي داعيه في الانصراف عنه حتى يبلغ حد الالجا وهذا
ظاهر في الواحد منا لانه لو قيل له افعل كذا ولك هذا النفع العظيم الحاضر او لا تفعل
كذا والا القيت في نار موججة بين يديك لكان يصير ملجا الى ذلك الفعل وقد عرفنا ان مع
الالجا لا يستحق الثواب اصلا فاذا كان كذلك لم يكن بد من تاخيره عن حال التكليف فان قال
هلا جاز ان يقدمه الله جل وعز في الدنيا ولا يكون المكلف قد عرف هذه الجملة فلا يثبت طريقة
الالجا قيل له لا بد في المثاب ان يعرف فيما وصل اليه انه ثواب الا ترى ان الثواب يقترن به
التعظيم فيجب ان يعرف الذي فعله المثاب انه قصد به تعظيمه وهذا يقتضي بعضه انه يصير
ملجا فيما بعد الى الطاعات **وثانيها** انا قد بينا القول في وجوب خلوص الثواب عن
الشوايب وضروب المشاق ولن ينفك المكلف في حال تكليفه من شايبة ومشقة
فكيف يجتمع هذه الحال مع الثواب واما اذا تاخر حتى يزول التكليف فتوفير الثواب ممكن ولا منع منه

وثالثها ان مع التكليف لا بد من سبوق اللطف وقد عرفنا ان المكلف اذا تصور تاخر
ثوابه على ما ياتيه من الطاعات كان ادعى له الى ان يفعل الطاعة لوجه وجوبها او حسنها
ولا يفعلها ابتغاء النفع وهكذا الحال في المعصية حتى ينصرف عنها لقبحها لا للتحرز من الضرر
وهذا الوجه يحسن اذا الله الحاق لكن المكلف يتصور هذه الحال فلا يفعل ما يفعله
للنفع ولا للتحرز من الضرر وقد ذكر في الكتاب ان الوجهين المتقدمين يستوي احوال المكلفين
فيهما وان هذا الوجه الثالث يختلف احوالهم فيه ولعله يريد بذلك ان ما يتصل بالالجا
لا يختلف احوال العقلا فيه وهكذا لا يختلف احوالهم في ان مع التكليف لا بد من مشقة
فاما ما يتصل بالالطاف فاحوالهم مختلفة فيها فقد يجوز ان يتعجل النفع ومع ذلك لا يفعل
الفاعل الواجب الا لوجوبه دون ما يتوقعه من النفع فهذه هي الوجوه المانعة من تقديم
الثواب موجبة تاخيره فاما العقاب ففيه ايضا الوجوه التي قدمنا لكن تقديم بعضه جايز
على ما تقرر في الحدود المفعولة بالمصر لان هذا القدر لا يبلغ به صاحبه حد الالجا والوجه الذي
لاجله قدمه جل وعز ما فيه من اللطف والصلاح للامام ومن يجري مجراه وللمقام عليه صلاح
من جهة الدنيا واذا احتملوا في تعلق صلاح الدين ومتى خرج العقاب من ان يثبت فيه
هذا الوجه لم يجز تقديمه وفعله لانه يؤدي الى فعله لا على الوجه المستحق الا ترى انا قد
بينا وجوب خلوصه عن كل روح وراحة فاذا قدر منه ما لا يثبت فيه هذا الوجه فلا بد
من وجه اخر وليس الا ثبوت اللطف فيه على ما ذكرنا ومثل هذه الطريقة التي ذكرناها في العقاب
المتقدم لم يثبت في بعض الثواب على وجه يقطع به على انه ثواب وعلى هذا لم يثبت لنا علم
بقصده تعالى الى تعظيمنا بشيء من هذه المنافع ولا بد في الثواب مما ذكرنا فاما الذي سال عنه
من المنع من كونه مستحقا ان لم يحسن فعله فقد بيناه في الباب المتقدم وذكرنا انه قد
يحصل الاستحقاق ويعرض ما يوجب تاخيره وان ذلك خلاف قول العلة في امتناع
تاخيره عن العلة وعلى محل الافعال الشرعية التي تقتضي وجوبها وتتاخر ادا اوقاتها فيه الادا

على غير ما يقع الوجوب عليه وبهذه الطريقة يبطل قولهم ان جعلوا حال الاستحقاق حال
الفعل في الآخرة من حيث كان هو الوقت الذي يحسن فعله لانه يجوز ثبوت سبب الاستحقاق
ويمتنع فعله لما ذكرناه هذا على انه لو لم يثبت الاستحقاق في الدنيا لكان ما يفعله من بعد
ظلما فلا بد من ثبوته لثبوت سببه حتى يصح توفيره من بعد

باب في ان المستحق من الثواب والعقاب في حال التكليف لم يبطل بل يوفر عليه

في الآخرة اعلم انه اذا اطاع المكلف وقلنا انه يستحق ان يثاب في الثاني من حال طاعته
فمنع مانع من توفيره لم يكن ذلك سببا في اسقاط ما كان يستحقه في هذا الوقت بل يوفر
عليه في الآخرة والاصل في ذلك ان المستحق من الحقوق على ضربين احدهما اذا لم يفعل في وقته
سقط ما قد فات في هذا الوقت ولا يفعل من بعد وهذا كنحو ما يستحقه احدنا على غيره
من مدح وشكر ومن ذم واستخفاف لان كل ما يفعل به من بعد فهو بحكم ذلك الوقت
دون ان يعاد عليه ما قد فات فعله في الاول الا ترى انه لا يفيد سوى ضرب من التكرار
والنوع الثاني هو ما لا يسقط بتأخيره ولكنه يفعل من بعد ما فات في الاول وهذا
هو فيما يمكن ضمه الى المفعول ثانيا وكان من باب ما يعرف قدره في كل وقت وعلى هذا الحد
نقض بسقوط الدين عمن عليه بان يقضي الوقت الذي يجب توفيره فاذا ثبت ذلك وكان
حكم الثواب والعقاب هذا الحكم لان مقدارهما ملتزم فعلهما في كل وقت معلوم وضم ما يفوت
الى المفعول في الوقت ممكن فلا بد والحال هذه من ان يحكم بانه يوفر على المطيع ما فاته في اوقات
تكليفه وفي اوقات موته ووروده الفناء عليه الى ما اشبه ذلك فان قال فكيف
يوفر عليه الفائت وهلا ذلك الموجب للتنغيص فانه اذا وفر عليه في اول دخوله الجنة ما قد
فاته مضموما الى المستحق بحكم الوقت في الحالة الثانية بعدم ذلك فيلحقه نقص وتنغيص
وليس هذه حال صفة اهل الجنة وليس بعد ذلك الا انه لا يوفر عليه ما قد فاته لتجري امره
في الجنة على طريقة واحدة قيل له قد اختلف كلام شيوخنا في ذلك فقال ابو علي

ان المثاب اذا كانت حالته على الجملة مستمرة في الثواب لم يتبين فيه بالنقصان تنغيصا وانما
يتبين ذلك لو انتقل من حال الثواب الى حالة تنافيه ونمثل ذلك بسرور الوالد عند قدوم ولده
او بسرور القادم من سفره لان حالته في الاول وان كانت ازيد من حالته ثانيا فليس يناله بعد
تنغيصا ونقصانا من حاله في المسرة حتى بعد ما يؤثر كذلك الحال في المثاب وقد يتضح بمثيل
ذلك بمن اصبح على ضوء النهار فاذا ازداد النهار نقاء وتعاليا ازداد ضياء ولم يجد
نقصانا بين حالتيه لما استمرت به الحال في الضوء ونحو هذا الجواب سلكه ابو علي في
المعاد ويقول انه لا يجد ترجحا بالنقصان في الحالة الثانية فاما ابو هاشم فانه يقول متى
انقطع ذلك المستحق المضموم الى ما قد فعل له في الوقت يتفضل الله تعالى بمثله لئلا يؤدي
الى التنغيص وكان في هذا الجواب اشارة الى ان النقصان تنغيص حاله ثم يخرج عن هذا التنغيص
بالتفضل الذي ذكره وهذا انما يمكن ذكره في الثواب فاما العقاب فغير جائز ان يتفضل
بالم يكن مستحقا منه واعترض الشيخ ابو عبد الله ما حكيناه عن ابي هاشم وقال اذا وجب في
اهل الجنة ان لا يلحقهم تنغيص وان كانوا لا يخرجون عن هذه القضية الا بما قاله من التفضل فقد
عاد واجبا وهذا يقدح في حقيقته والذي ذكره قاضي القضاة في هذا الباب وجهان احدهما
انه تعالى يفرق ما فات على الاوقات على حد لا يشعر المثاب بانقطاعه اذا انقطع وهذا بين اذا كان
يتوفر على المثاب في كل حال اماكن تتميمه فلو قدر نقصان جزء من ذلك لم يعتد به وان كان
ينتفع بمثله وعلى هذا اذا اغتذى احدنا بتناول رغيف واحد فلو قدرنا في بعض اكلاته نقصان
لقمة واحدة من هذا الرغيف لم يتبين تنغيصا والوجه الثاني هو انه يجوز ان يتوفر عليه
قبل دخول الجنة ما قد فاته ثم يستمر حالته بعد دخولها على نمط واحد وعلى هذا يجوز
ان يجري حال من يستحق العوض والثواب معا الا ان للقائل ان يقول الذي يصح فيمن لم يكن في
الجنة ان يكون اعلى حالا ممن كان في الجنة ومتى كان كذلك وفر عليه هذا الفائت في الوقت الواحد
او في الاوقات فيكون قد تحصل مثله من الثواب لمقاربته ادى الى ذلك وهذا بخلاف العوض
لانه لا يساوي الثواب في القدر كما لا يساويه التفضل في القدر وان كان لا يؤدي

توفير العوض عليه دفعة واحدة الى ما ذكرناه لم يجز ان يفرق على الاوقات فكذلك يجب
مثله في الثواب فالوجه الاول اسلمه فان قيل الست قد قلتم ان العقاب لا يسقط بالتاخير
فبينوا كيفية توفيره قيل له ليس فيه الا ما قلناه من الوجه الاول او ما حكيناه
عن ابي علي فاما ما قاله ابو هاشم فغير جائز ذكره في العقاب اصلا فان قيل فما ذهبتم
اليه يؤدي الى ان يكون المخلوق منذ الوقت انه اذا اعيد في الاخرة ودخل الجنة يزيد
ثوابه على ثواب من كان مخلوقا في الاوقات التي تعارفت التكليف وان قدر ان الباقي اربى
طاعة قيل له وما في ذلك سوى الاستبعاد مع ان الدليل قد اوجبه فان قال افتقولون
انه يستحق بالتاخير زيادة مضمومة الى ما قد فات او لا يستحق الا الفائت قيل له
لا وجه لاستحقاقه هذه الزيادة متى كان التاخير لما يرجع الى الصلاح من له الحق على ما بيناه
في وجوب تاخير الثواب والعقاب فوجب الاقتصار على فعل ما قد فات

باب في حقيقة التعظيم والتبجيل والاستخفاف والاهانة

اعلم انه لما كان احد الامور المستحقة ما قد ترجم الباب به وجب ان يذكر معاني هذه الالفاظ
واحكامها وقد ذكر ابو هاشم في اول الجامع في بعض الابواب ان التعظيم معنى في القلب غير ما
يرجع الى القصد والاعتقاد واخرجه عن ان يكون معدودا في افعال الجوارح وقال في
تعظيم الله تعالى لعباده انه يوجد لا في محل اجراه على حكم ارادته والصحيح انه قد يكون من
افعال الجوارح كما يكون من افعال القلوب فاذا كان من افعال الجوارح فقد يكون بالقول
الذي ينبئ عن عظم حال الغير ولا بد من مواضعة على هذا القول ومن قصد من المعظم
الى اظهار مزيته للمعظم بهذا القول المخصوص هذا اذا كان التعظيم بالقول وقد يكون
بالفعل الذي ليس بقول ولا بد في هذا الفعل من ان يكون فيه عادة تقتضي تعظيم الغير به
كالقيام وغيره ولهذا تتفاوت احوال العقلاء في الافعال التي يضعونها للتعظيم فاذا
حصل كذلك ثم اقترن به القصد الى اظهار حاله المعظم عنده صار معظما له بهذه

حال التعظيم بالقول والفعل ولا اشكال ان جميع ذلك موقوف على علم المعظم بحال المعظم
واستحقاقه له فاذا لم يعلم ذلك وقع منه هذا التعظيم كما يقع عقابه ما لم يعلم الاستحقاق
فيه وفي كلام شيخنا اختلاف في هل يسمى هذا الفعل تعظيما مع الاعتقاد الذي ليس بعلم
والاولى ان لا يثبت هذه التسمية لفقد العلم واما الاجلال الاعتقاد كما انه لا يثبت كون الخبر صدقا
وان لم يعلم المخبر ان الامر على ما اخبر به وانما لا يكون حسنا فان قيل وما الذي يبطل ما قاله
ابو هاشم قيل له لانه لو كان معنى غير ما قلناه لصح وجوده من دون ان يكون هناك قول
او فعل يتضمنان عظم حاله مع القصد والاعتقاد ولكان يصح وجود ما ذكرناه ولا يكون
معظما للغير فعرفنا عند ذلك ان المرجع بالتعظيم الى ما ذكرناه واذا كان هذا هو حقيقة التعظيم
واثباته حسنا فالغائب يجري على حكم الشاهد ونقول ان تعظيمه تعالى للعباد قد يكون بالقول المخصوص
الذي وصفناه وقد يكون بالفعل الذي طريقه الثواب لانه لا بد في مدحه تعالى لعباده وفي ثوابه
من مقارنة التعظيم لهما فان قال فهل يحسن من المعظم ان يعظم نفسه بان يخبر عن حالها قيل
له اما حسن ذلك من القديم فلا اشكال فيه وقد وجد ايضا فلا بد من القضاء بحسنه واما
غيره تعالى فقد حكي في الكتاب اختلافا بين الشيوخ في حسن ذلك والاولى والله اعلم ان يحسن في بعض الحالات
اخبار المرء عن حال نفسه بما ينبئ عن عظمها اذا كان فيه غرض وخرج عن باب الاستطالة والتكبر
وعلى هذا قال النبي صلى الله عليه انا سيد ولد ادم ولا فخر وعلى هذا يتأول قوله تعالى فلا تزكوا انفسكم
فيكون نهيا على السبيل الذي ذكرناه في الاستطالة والفخر وعلى كل حال فحكم التعظيم مفارق
لحكم الشكر وغير جائز شكر احد بالنعمة لانه انما يستحق بالاحسان ولا يكون احد محسنا الى
نفسه وانما يحسن الى غيره فاما الاجلال فهو والتعظيم سواء في احكامهما وشروطهما
وليس عن الشيوخ الخلاف في انه لا يسمى الفعل اجلالا الا مع العلم بل يصح مع الاعتقاد والعلم
على سواء والحال في التبجيل تقارب الحال في التعظيم والاجلال فعلى هذا اجده في الكتاب بانه رفع
لمنزلة المبجل لكنه قال ان في التبجيل معنى ليس في الاجلال والاعظام وهو قبول المبجل لما لك كثر له



وطلبه لحاجة لولا ذلك ولم يطلبه لم يوصف بهذا الوصف والمثاب لما كان في حكم
الطالب العامل لما يفعل به جاز تسميته مبجلا وعلى هذا يصح مدح المثبت واعطائه ونقل
استعمال التبجيل فيه لما لم يكن هناك قبول وطلب فهذا هو الذي يمكن ذكره في الفرق بين
التبجيل والتعظيم. **واما الاكرام** فاذا اريد به الاعزاز والاجلال فقد بيناه من
قبل واذا اريد به الافضال والاحسان فهو خارج عما نحن فيه من هذا الباب. فاما الاستخفاف
والاهانة فحكمهما كحكم التعظيم والاجلال في انهما قد يكونان بالفعل وقد يكونان بالقول
فكلما انبأ عن اتضاع حال الغير مع القصد والاعتقاد فهو الاستخفاف والاهانة وقد يراد
به ما ذكرناه وقد يراد به اذلاله وان كان الاذلال ايضا لا يخرج عن طريقه القول والفعل

باب في اقسام التعظيم والاستحقاق واسبابهما

قسم في اول الباب التعظيم الى وجهين احدهما مستحق والاخر غير مستحق وهذا هو على ما يختاره
ابو هاشم من انه قد يجوز على حد الاستحقاق فان ابا علي قد منع من حسنه الا لوجه واحد
وهو وجه الاستحقاق فقط وسنذكر من بعد وجه قولهما وقسم قسمة اخرى فقال ان اسباب
التعظيم تختلف وتنقسم فربما كان ما عليه المعظم في نفسه والحالة التي يختص بها وربما
كان لافضاله واحسانه وربما كان لفعله الواجب ومجانبته القبيح وربما خرج عن هذه
الوجوه وان كان فيه تنبيه يقتضي حسنه وهو لا يتصل بمن يعظمه بمن يستحق التعظيم
فيكون تعظيمه تبعا لتعظيم غيره لا انه يتفرد بنفسه وهذا الذي يصلح عده فيما ليس
بمستحق على ما نفصله من بعد فاما القديم جل وعز فانا نعظمه لكل الوجوه التي عددناها
في باب الاستحقاق الا ترى انا نعظمه لصفاته الذاتية التي ليست الا له حتى يفارق بها
غيره ونعظمه لما خصنا به من النعم ونعظمه من حيث فعل ما يجب عليه بعد التكليف
من التمكين واللطف وغيرهما وهكذا في انه لا يفعل مقدوراته من الظلم وغيره من القبائح
لقبحها وكل هذه الوجوه مما يلزم عامة المكلفين لما لم ينفكوا من اسبابها واما غيره تعالى

فقد نعظمه لما اختص به من العقل والراي والحزم وقد نعظمه لاحسانه وانعامه وذلك
لان الشكر لا بد فيه من التعظيم سواء كان بالقلب او باللسان وفي هذا خلاف بين الشيخين لان
ابا علي يمنع من ثبوت استحقاق التعظيم بطريقة الانعام في المستحق للعقاب ويخالفه فيه
ابو هاشم وسنبين ذلك في باب الاحباط والتكفير وقد نعظمه اذا قام بالواجب عليه وان لم
يكن له بنا تعلق لكن ذلك حسن من جهة العقل وواجب بالشرع لما فيه من الصلاح
كما ان ذمه لفعل القبيح الذي لا تعلق له بنا هو من باب الالطاف والمصالح شرعا فاما الوجه
الذي عددناه مما ليس بمستحق فهو على الخلاف الذي بيناه وقد لحقه ابو هاشم في حسن ما هذا
حاله ما قد عرف فان حسن تعظيم من كان ذا شرف لعلو نسبه ومنتميا الى النبي صلى الله عليه
وهكذا يحسن من احدنا تعظيم والده وولد صديقه اذا ظهر فيهما امارات النجابة وقد
الحق بذلك في الكتاب تعظيمنا لمن غاب عنا مع انا لا نقطع باستحقاقه للتعظيم وبانه
على الاسباب المقتضية لذلك وفي كل هذا لا بد من تناقض حال هذا التعظيم عن الوجوه
التي تقدمت مما يكبر ويعظم لانه لا يجوز ان يبلغ بتعظيم من وصفناه مبلغ تعظيمنا لمن انعم
علينا او قام بالواجب عليه الى حالة كان ذلك فلا يصح والحال هذه ما بيناه ان يمنع
ابو علي المسير من هذا التعظيم على الكبير وان يقول اذا لم يحسن الكثير فكذا القليل لان الذي
تقرر في العقول حسنه في الاصل غير مستحق وان الذي يحسن منه قدر مخصوص دون الزائد
عليه فالدافع لما ذكرناه هو كالدافع لتعظيم المنعم والقائل بان ما يفعله من هذا الباب
ليس بتعظيم فهو كالقائل بان ما يفعله بالمنعم ليس بتعظيم فاما قول الشيخ على ان التعظيم
كالشكر فكما لا يحسن شكر من ليس له علينا نعمة فكذا الحال في التعظيم الذي لا يثبت استحقاقه
فبعيد لان الشكر اذا كان يرجع به الى اعتراف بنعمة المنعم مع تعظيمه فاذا لم يكن هناك
نعمة فالاعتراف كذب فلذلك لم يحسن وليس هكذا الحال فيما ذكرناه فان قال افكل
هذه الوجوه مما يعرف وجوبها عقلا قيل له ان الذي نعرفه عقلا هو وجوب تعظيم المنعم

لمكان نعمته فاما الوجوه الاخر فمما قد اوجبه الشرع وكشف عن ثبوت صلاح فيه

وقد ذكر في اول الباب ان التعظيم على ضربين احدهما يستحق والاخر يكون وجها للثواب والشكر ومراده والله اعلم فما يستحق هو ما يستحق لاحوال يختص بها المعظم فاذا اراد المرء فانما يجب ان يقصد هذا الوجه فقط واما الضرب الثاني فهو ما يكون وجها للعبادة فالغرض هو التعظيم التابع للثواب ولم يكن كذلك الا على ما بيناه المرء من واجب او يتركه من قبيح فلهذا قال ان ذلك المتبوع بقصد التعظيم يصير ثوابا وهكذا ما كان تبعا للشكر من التعظيم فلا يكون التعظيم مستحقا دون الشكر ودون المدح والثواب ولاجل ذلك صح ان يجعل دوام المدح مثل دوام الثواب فهذا طريق القول في التعظيم واعلم ان الكلام في الاستحقاق والحكاية كالكلام في التعظيم لانه قد يكون بالقول تارة وبالفعل اخرى ولا بد من قصد ومن عادة ومواضعة والقول في الوجوه التي يكون لاجلها كالوجوه في التعظيم وما في ذلك من الخلاف في حسن تسميته عن مستحق فهو كالخلاف في حسن تسمية التعظيم وطريق القول في الجميع واحد فلا وجه لافراده

باب في جواز زوال المستحق من الثواب والعقاب

علم انه اذا لم يكن سبب استحقاق الثواب والعقاب من الافعال والتروك في حكم العلل الموجبة التي لا يجوز مع ثباتها زوال الحكم بل كان طريق ذلك ما يجب من الافعال ويقبح لم يمتنع ان يرد على هذه الامور المستحقة ما يزيلها مع وجود اسبابها كما لا يمتنع تاخير فعل المستحق عن سبب الاستحقاق وكما لا يمتنع سقوط ما يستحقه مع بقاء سببه وهذا اصل مقرر في وجوه الاستحقاق وعلى هذا يجري حال الشكر المستحق بالاحسان لانه يزول باساءة مثله او موفية عليه وهكذا فالمسيء يستحق الذم ثم يزول ذلك الذم مع ان الاساءة ما يه بما اتاه من ندم واعتذار وقد يسقط كثير من الحقوق بالابراء او يسقط بان يحصل على من له الحق مثل حقه فيجري بين الحقين تقاص فاذا تقرر هذه الجملة لم يمتنع زوال ما قد استحق من الثواب والعقاب بالامور التي نذكرها من بعده

باب في بيان ما يزيل الثواب

اعلم انه لا شيء يبطل الثواب الا على طريقين احدهما ان يبطله بنفسه وليس الا الندم على ما فعله من الطاعات من حيث كانت طاعة وواجبة وحسنة لان ابطاله للثواب ليس بان يكون المستحق عليه من العقاب اربى من المستحق بالطاعة من الثواب كما لا يكون اسقاط التوبة للعقاب بالمستحق بها بل يسقطه بنفسها على ما نذكره في باب التوبة والوجه الثاني ان ياتي المكلف بمعصية يستحق عليها من العقاب ما يوفي على ثواب طاعته او يزيد لان عند المساواة يسقطان جميعا ولا يجوز ثبوتهما معا واذا زاد المستحق من العقاب على ما يستحق من الثواب فهو بذلك احق لانه مع بطلان الثواب يستحق العقاب الزائد وليس يمكن ان يقال هلا يسقط باسقاط الله تعالى كما قلتم مثله في العقاب لانه انما يسقط العقاب باسقاطه من حيث كان حقا خالصا له يجري مجرى الدين فكما يصح ممن عليه الدين ان يسقطه بالاداء فكذلك يصح ممن له الدين ان يسقطه واما الثواب فهو حق للعبد فلا يصح من الله اسقاطه وان قال فهلا جاز من المطيع ان يسقط حقه من الثواب كما يصح من الله سبحانه ان يسقط حقه من العقاب وهذا ضرب وجه ما اثبتناه قيل له انما يمكن ان يسقط صاحب الحق حقه متى كان له استيفاؤه وعرف مقداره فاما من يتعذر ان يستوفي حقا له يتعذر اسقاطه كالنعيم لانه لا حكم لاسقاطه فاذا ثبت ذلك ولم يكن المكلف في الدنيا ولا في الاخرة متمكنا من ذلك ولا في الاخرة متمكنا من ذلك ولا عارفا بقدر ما يستحقه فينبغي ان لا يكون لاسقاطه حكم لو اسقطه هذا على انه اذا عرف قدر الثواب صار ملجأ الى ان لا يسقطه لتصوره انه يفوته منافع عظيمة لو اسقطه لا يعتاض منها مثلها فكيف يجوز من العاقل اختيار ذلك فصح انه لا يمكن المكلف من اسقاط ثوابه ابدا الا بفعل يفعله على ما ذكرناه من الوجهين

باب فيما به يسقط العقاب

اعلم ان العقاب يصح من العبد تارة اسقاطه بفعل من الافعال وذلك لا يعدو وجهين احدهما التوبة والندم على ما كان منه من القبيح او الاخلال بالواجب على الشروط التي نذكرها والثاني ان ياتي بطاعة يكون ثوابها اعظم من عقاب تلك المعصية او يوفي عليه والطريقة في ذلك على نحو ما تقدم في الثواب وزواله بالامرين اللذين ذكرناهما وانما يقع الفرق من وجه اخر وهو ان العقاب من حيث كان حقا لله تعالى خالصا صح ان يكون

لاسقاطه حكم ولو اسقطه لسقط وتصير ذلك وجهاً ثانياً وبحل محل مزلة الدين ان
باسقاطه يسقط اذا حصل الشرط الذي ذكرناه وهو ان يكون له استيفاوه وفي هذا
الوجه الثالث خلاف يذكره من بعد لان في الناس من يقول الحد يسقط باسقاطه ولين لان سقطه
فيجري حاله مجرى الثواب وفيهم من يقول الحد يستحق منقطعاً فاذا امضى وقت استحقاقه واستوى
في القدر المستحق سقط فيما بعد من دون ان يحتاج الى سبب والكلام على هذه الفصول سيجيء

باب في الاحباط والتكفير وما يتصل به

بما هذا الباب مبني على ان الثواب يستحق بالطاعة والعقاب يستحق بالمعصية ومبني على ما تقرر
من صفة كل واحد من الامرين من الدوام والخلوص وغير ذلك فاذا ثبتت هذه الجملة قلنا
ان الجامع بين الطاعة والمعصية لا يجوز ان يستحق ثواب طاعته وعقاب معصيته معاً لما في
ذلك من المانع الراجع الى فعلهما فاذا امتنع فعلهما على ما استحقا عليه لم يصح استحقاقهما
لان الاستحقاق التي تفرع عن صحة فعله الا ترى انه لا يرجع بذلك الى حسن الفعل كما تقدم من السبب
وذلك يترتب على الصحة واذا لم يجز ان يستحقهما معاً ولا جاز ان يخرج عن استحقاق واحد من
الامرين لان حال المكلف يتردد بين استحقاق الثواب او استحقاق العقاب وان كان في شيوخنا
من يرجع في امتناع ذلك الى طريقة العقل على ما قاله ابو علي واعتمده ابو هاشم طريقة السمع
والاجماع في ذلك فاذا بطل كلا هذين الوجهين لم يبق الا ان يستحق الثواب او يستحق العقاب ولن
يكون ذلك الا ومتى كانت طاعته اعظم كفر عقاب معصيته وان كانت معصيته اعظم
احبطت ثواب طاعته وفي هذا ابطال ما ذهب اليه قوم من المرجئة من انه لا احباط ولا
تكفير فان قال انما تستقيم لكم ذلك بعد ان تسووا ثبات استحقاقهما معاً فما دليلكم على ذلك
قيل له لما يرجع الى نافي صفتهما وذلك يوضح بطريقين احدهما ان من حكم الثواب
ان يستحق على وجه الدوام وهكذا العقاب واذا استحقهما معاً وجب ان يكون كل حال
منهما ان يعاقب فيها فيجمع عليه بينهما والا اقتضى ان احدهما مفعول لا على الوجه المستحق

ومعلوم ان الجمع على الشخص الواحد بينهما على سبيل الدوام متعذر الا ترى انه من
شانه اذا كان ثواباً ان يخلص عن كل شائبة واذا كان عقاباً ان يخلص عن كل راحة
فكيف يصح الجمع بينهما على ما استحقا ولا يمكن ان يقال هلا جاز ان يفعل احدهما في وقت
ويفعل الاخر في وقت سواه لانه في الوقت الذي يفعل فيه احدهما هو مستحق لفعل الاخر فلا بد
من ان يعرض في احدهما خلل في فعل المستحق **والطريقة الثانية** ان الثواب يفعل
بطريقة الاعظام والعقاب بطريقة الاهانة والاستخفاف وبينهما منافاة من جهة
الدواعي لا من جهة التضاد في الفعلين او في القصدين لانا اذا وجدنا يتعذر اعظامه لو احد
من الناس لدينه وقيامه بالواجبات واستخفافه به من حيث لم يقم بالواجب عليه واتى ما هو
قبيح وهذا مراده في الكتاب في قوله اذا كان التعظيم والاهانة متقابلين فيستحق احدهما بضد ما يستحق
به الاخر فاذا كان كذلك تعذر ان يستحقهما معاً في حالة واحدة وكل شي يصح ان يجتمع مع
العقاب فانما يصح لفقد الوجه الذي ذكرناه الا ترى انه عندنا يصح ان يجتمع العوض والعقاب
لان العوض لا يستحق اماماً ولا من شرطه ان يفعل بالمعوض على طريق التعظيم واذا كان بهذه
المثابة صح الجمع بينهما وصح ان يكون عوضه محتسباً من عقابه او يوفر عليه في الدنيا او قبل
دخول النار على ما مضى من قبل وهكذا اذا استحق المعاقب الشكر على نعمته صح ذمه لفعله القبيح
او اخلاله بالواجب وان يستحق الشكر والتعظيم والمدح لا حسانه لانه لا تقابل بينهما الا ترى
ان احد المستحقين ليس هو مستحق على نقيض ما استحق صاحبه على ما بيناه في الثواب والعقاب
وقد ذكر ابو علي ان حال العوض والعقاب وحال الشكر والعقاب كحال الثواب والعقاب
فاوجب ان يحبط العقاب العوض والشكر والصحيح ما بيناه لانه لا ينافي على ما اوضحناه
فاما ما بيانه نفسه في الكتاب من ان الثواب يرد العقاب من الدوام الى الانقطاع فقد وقع
ما ان العقاب على المعاصي كلها يستوي حكمه في الدوام ومقارنة الطاعة لها لا تغير
حكمها كما لا يتغير حكم الثواب المستحق بالطاعات في دوامه بمقارنة المعاصي لها

ثم اورد ما حكي عن عباد من منعه وقوع
الاحباط والتكفير ومن قوله ان ما فرقنا به بين الجامع الطاعة الى المعصية وبين
من افرد احد الامرين عن الاخر فقال الحاجة بحق عليه ما ذكره من الفرق فان كان غرضه
بذلك انه اذا جمع بينهما استحق الثواب والعقاب معا واذا افرد استحق احد الامرين فذلك
باطل لما بيناه من ان استحقاقه لهما معا لا يصح في حالة واحدة وان اراد انه اذا جمع
بينهما ازال احد المستحقين صاحبه فهو الذي نريده وهكذا ان قال اردت بذلك ان المفرد
للمعصية عن الطاعة عقابه ابدا من عقاب الجامع بينهما لانه حط بعض عقابه على ما
نقوله في الموازنة فصحيح ايضا وما عدا ذلك فغير معقول ثم سال عن الاحباط
والتكفير وقال فيما ذا يتفقان ويختلفان والصحيح عندنا انهما يختلفان في الثواب والعقاب
وان كان ابو علي قد استعملهما في الطاعة والمعصية وحكى في الناس من يستعملهما بين الطاعة والعقاب
وبين المعصية والثواب واشار في الكتاب الى وجوه تليه في المسالة احدها ان الذي اوجب القول
بالاحباط والتكفير ما يرجع الى التنافي ولا يتصور التنافي الا في الثواب والعقاب فوجب وقوعهما
فيهما دون ما يصح اجتماعه من الطاعة والمعصية والثاني انه لا بد من ان يؤثر المحبط
والمكفر ولا يقع التاثير الا في الموجود الحاصل والثالث ان الطاعة والمعصية هما
موجودتان حاصلتان ولا بد في الاحباط والتكفير من ان يدخلا في امرين متنافيين يسقط
احدهما بصاحبه حتى ان ما كان يحسن فعله او يقبح يتغير حاله وهذا قريب من الوجه الثاني في المسالة
وجوه كثيرة لنا ان نستوعبها لكنا [illegible] وهو مبين في غير موضع

باب في ان الاحباط والتكفير بنقصان الموازنة

ذهب ابو علي الى انه متى كان العقاب
اعظم ازال الثواب جملة ولا يكون ما يستحقه من الثواب تخفيفا من عقابه وهكذا لو كان الثواب
اكثر من العقاب كفره واسقطه ولا يقتضي نقصانا منه فمنع من الموازنة وقال انه لو كفر
بعض العقاب ونفى البعض لكانا ثابتين معا وهكذا لو احبط بعض الثواب ونفى البعض لانه ذهب

الى ان احباط الثواب عقاب وتكفير العقاب ثواب وربما حكي عنه انه يقول هو ضرب من
الثواب او ضرب من العقاب ولعله يشير بذلك الى الغم والسرور دون ما يرجع الى اللذات والالام
ومن هذه الجملة ذهب الى انه لا يجوز من جهة العقل ان يتساوى ثواب المكلف وعقابه لان
ذهاب الثواب بالعقاب هو علة زوال العقاب بالثواب فيؤدي الى ان يكون مستحقا
لهما معا والذي يقوله ابو هاشم واصحابه انه لا بد اذا كان عقابه اعظم من ثوابه ان ينتفع
بثوابه ضربا من الانتفاع واذا لم يجز توفيره عليه فيجب ان يحط من عقابه مقدار توفير جزء من
ثوابه لو امكن ذلك وهكذا لا بد من نقصان ثوابه اذا كان اعظم من عقابه ثم يستحق في كلا الجانبين
ما زاد من ثواب او عقاب ويقول الشيخ يستقيم طريقة العدل والنصفة الا على هذا المذهب
والا فلو وفر عليه جميع ما استحقه من اجزاء العقاب ولم ينتفع بطاعته اصلا حتى ذهبت
هدرا لكان قد بخس حظه وظلم ابلغ الظلم ولم يصح قوله عز وجل فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
الا على هذا المذهب ويقول لو كان الامر كذلك لكان من اتى بطاعات وخلال معاص كبائر
يكون اسوا حالا ممن جرد تلك المعاصي عن هذه الطاعات لتساويهما في قدر استحقاق العقاب على سوا
وقد احتج واحتشد احدهما بان جرم ثواب هذه الطاعات لم يحصل منها على شيء والاخر انه تجشم
نفسه هذه المشقة ولم يكن له الا العقاب فقط وربما اعتمد على انه لو لم يكن هناك موازنة لم يستقم
الفرق بين بعض المعاصي وبين بعض في باب الصغر والكبر وكانه اشار الى ان صغر المعصية ترجع
الى نقصان اجزاء من الثواب وكبرها تقتضي تاثير الثواب في بعض عقابها ولابي علي ان يقول ان
الصغير ما لا يثبت له عقاب اصلا مع ثواب فاعله والكبير ما لا يثبت لفاعله ثواب اصلا مع عقابه
فالمعتمد ما تقدم وعلى هذا المذهب اختار ابو هاشم ان يتساوى ثواب الفاعل وعقابه فيسقطان جميعا
من جهة العقل ولكن السمع هو المانع من ذلك على ما سيجيء ذكره وليس يصح ما حكيناه عن ابي علي
من قوله ان احباط الثواب عقاب وتكفير العقاب ثواب لان حقيقة الثواب والعقاب ما تقدم واذا
لم يفعله واحد من هذين الامرين فكيف يكون ثوابا معا او ما
فان قال ان المستحق بالطاعة يجب ان يكون بين الثواب والمستحق بالمعصية

هو نفس العقاب فكيف صرتم المستحق الى ما قلتموه قيل له ان ذلك هو المستحق على ما ذكرت
غير انه لا يمتنع في الحال فاذا عرض ما يمنع من توفيره اقيم بدل الثواب نقصان جزء من العقاب
وبدل العقاب نقصان جزء من الثواب لانه قد تقرر في العقل ان دفع الضرر يقوم مقام وصول
نفع وقد تقرر ايضا ان الحقوق المستحقة ربما عرض فيها ما يغير حالها من التي الى خلافه
كنحو الغصب فانه اذا تعذر رد العين اقيم المثل او القيمة مقامها فهكذا الحال في مسئلتنا فان
قال فهلا يذهب جزء من العقاب بجزء من الثواب لمن كان يستحق العقاب على وجه الاهانة والثواب
على طريق الاعظام فاذا تقابلنا اجل الملاذ واجل الالام فاين لم كان يستحقه من مدح
وذم قيل له ان ذلك على وجه التبع للمنافع والمضار لانهما كانا مستقلين بانفسهما
فاذا سقط الاصل سقط ما يتبعه ويتفرع عنه هذا وغير ممتنع ان يؤثر عظم التعظيم
في الاستخفاف وان يؤثر عظم ما يستحقه من الاستخفاف في التعظيم فيقع التقابل في هذين المستحقين
كما يقع في غيرهما من الثواب والعقاب وهذا اقرب مما تقدم في الجواب عن السؤال الاول لانا نقول اذا تعذر
فعل المستحق من التعظيم ازيل عنه جزء من الاستخفاف وقام مقامه ٥

باب في اسقاط العقاب بالتوبة

لما كان الذي يؤثر في سقوط العقاب ثاره هو الطاعة التي توفي
ثوابها على عقاب هذه المعصية واجرى ما ياتيه المكلف من التوبة وكما قد ذكرنا في الفصل الاول
اسعد بالفصل الثاني والاصل في الثاني ان التوبة اذا صحت بشروطها ازالت العقاب بنفسها
وبانها بذل المجهود ولا خلاف في انها لا تحبط عقاب التائب ولكنهم اختلفوا فقالوا ان الله سبحانه
يتفضل باسقاط العقاب عندها على ما حكي عن ابي الهذيل وهذا بعيد لانه قد كان يجوز ان لا يتفضل
فيعاقب التائب وقد ثبت خلافه في العقول وقال اخرون بل يجب ان يسقط عقاب التائب لانه
اصلح وقد مضى افساد ذلك وبينا انه ليس كونه اصلح وجها في الوجوب والذي نقوله ان المرتكب للمعصية
لو امكنه ان يصير نفسه غير فاعل لها بعد ان فعلها لكان هو الواجب واذ قد تعذر ذلك فليس
الا ان يندم على ما كان منه ويعزم على ان لا يعود الى مثله لان ذلك غاية ما في طوقه واذا
اتى بما ذكرناه فلا بد من ان يسقط عقابه والدلالة على سقوطه بها انه لو لم يسقط لحسن

الله معاقبته وقد عرفنا بطلان ذلك وليس لاحد ان يقول فكان يجب في اهل الاخرة اذا
اتوا بالندم الذي وصفتم ان يسقط عقابهم وذلك خلاف الباب ما لم يندم على القبيح لقبحه
ويعزم على ان لا يعاود امثاله في القبح لم يؤثر في سقوط عقابه وهم في الاخرة لا يندمون
الا للالجاء الحاصل فيهم دون ان يندموا للقبح فلا يسقط عقابهم واحد ما يدل على سقوط
العقاب بالتوبة ما قد تقرر من سقوط الذم بالاعتذار الى المسيء اليه اذا اصدق في المعتذر
وذلك صورة التوبة في الغائب وكان الوجه في سقوط ذمه بالعذر انه لما لم يتمكن من ان لا
ما فعله بان يخرج نفسه من فعله فلا وجه في بذل مجهوده ابلغ من هذا العذر وهذا بعينه
قائم في التوبة ولا بد من اسقاطها للعقوبة وكما لا يقال ان المسيء اليه يتفضل باسقاط ذمه
فكذلك لا يقال فيه تعالى انه متفضل باسقاط العقاب عند التوبة واحد ما يعتمد عليه
في هذا الباب ان سمعه التكليف على العبد بعد مواقعة الكبيرة لا بد لها من وجه يحسن
لاجله ولا وجه يحسن لاجله الا تعريضه بالتكليف للثواب وقد عرف انه لا ينتفع بالطاعة
في الوجه الذي يقصد له ما دام عليه عقاب فلا بد من ان يجد السبيل الى ازالة العقاب عن نفسه
وليس الا بالتوبة التي يقطع بذلك من حالها فاما غير التوبة فلا يقطع ببلوغ ثوابها مبلغ عقاب
الكبيرة فلو لم نقل بان عقاب الكبائر وغيرها يسقط بالتوبة لم يحسن ادامة التكليف عليه على
ما بيناه فان سال من يمنع من زوال العقاب بالتوبة فقال ان السبب الذي به يستحق العقاب مما
لا يتغير ولا يزول بالتوبة فكيف يصح مع ثبات سبب استحقاق العقاب ان يقضى بزواله بالتوبة
قيل له قد تقرر في القول ان هذه الاسباب ليست عللا موجبة وانما يحسن عندها ما كان
يحسن او يقبح ما كان يقبح وغير ممتنع ان يعرض في هذه الاسباب ما يغير احكامها ولولا
ذلك لم يتغير ذم المسيء اليه بعد اعتذار المسيء او كان لا يزول الشكر بعد اساءة المنعم الى ما
اتينه ذلك وكان الوجه في هذا الباب ان المستحق في هذا الباب هو امر مستقل فلا يمتنع
تغير حاله من حسن الى قبح على ما بيناه في نظائره هذا على انا لا نسلم ان سبب الاستحقاق العقاب

فهو وجود هذا القبيح ولكن انفراده عن طاعة اعظم منها وعن توبة او نقول بان ذلك شرط
في تقرير العقاب وعلى الوجهين يسقط بزوال الاثابة ان سبب العقاب لم يزل فكيف يزول العقاب
فعلى هذه الطريقة يجري القول في ذلك واعلم ان التوبة اذا كان لها الحظ الذي ذكرناه من سقوط
العقاب بها فلا بد من ان نبين صفتها وحكمها فانه ان لم يأت المكلف بها على ما يجب لم يزل العقاب واذا
كان دفع الضرر واجبا فالعلم بما به يدفع الضرر لا بد من وجوبه ايضا ولاجل ذلك عقب رحمه الله
هذه الجملة بالكلام في التوبة

الكلام في التوبة

لا بد في التوبة من ان تجمع شرطين احدهما ان يكون هناك ندم على ما كان منه من القبيح او من اخلال بواجب وعزم
على ان لا يعاود مثله لكنه لا بد في الندم من ان يتعلق بالقبيح لقبحه ومن ان يتعلق بالاخلال
بالواجب لكونه اخلالا بالواجب على ما نذكره من بعد وهكذا فلا بد من ان يكون عازما على ان لا يعاود
مثله في القبح لوجه اعم من الاوصاف ولما كان العزم يرجع به الى ارادة مخصوصة وكان
من حقها ان لا يتعلق بالنفي فسر ذلك بارادة تروك القبائح في مستقبل الاوقات او بكراهة
فعل مثلها في المستقبل فاذا اتى المكلف بما ذكره فقد اتى بالتوبة بمجموع الامرين يكون
ما ساويا لا الجملة في تلافي ما كان منه دون ان يأتي باحدهما فاذا قيل هل التوبة هما او الندم
هو الاصل والعزم شرط الحال فمن جوابنا اذا لم يكن بد من الامرين فسواء قيل بانهما جميعا
اصلان في نفسهما او يجعل الاصل الندم والعزم شرطا فالحال لا يختلف وان كان لم يمتنع
ان يقال بالوجه الذي ذكرناه لان الندم هو الذي يتعلق بما كان منه من القبيح وهذا الذي
ذكرناه هو حكم للائمة اذ في الشاهد على ما نذكره مفصلا من بعد فان كان توبته من الاخلال
بالواجب فلا بد من ندم على اخلاله بالواجب لكونه اخلالا بالواجب ومن عزم على ان لا يخل
بالواجبات من بعد بل يأتي بها واذا كان قد جمع بين الامرين بان يندم على القبيح وعلى الاخلال
بالواجب ومن عزم على ما وصفناه الا انه في العزم لا يحتاج الى معرفة عن ظاهره في التوبة من
الاخلال بالواجب لا يقول يعزم على فعل الواجب من بعد وهذه الجملة هي على ما نقرر عندنا ان

المخل بالواجب يستحق الذم لاخلاله به فقط من دون ان يكون هناك تركه فاما على مذهب من
خالفنا في ذلك فصورة التوبة لازمة له على ~~الجملة بان يندم~~ في الوجهين واحدة واعلم انه
قد يعلم المكلف في الجملة تقصيره في فعل القبيح والاخلال بالواجب فالتوبة لازمة له على
الجملة بان يندم على جميع ما كان منه من ارتكاب قبيح او اخلال بواجب ويعزم على الصفة التي
بيناه وقد يكون علمه بما كان منه على حد التفصيل فالتوبة لازمة له على التفصيل
وقد بين رحمه الله ان اصل التوبة هو الاعتذار في الشاهد من الاساءة الواقعة
من جهة المسيء فكما لا بد من ندم على ما كان منه من الاساءة لكونها اساءة ومن عزم على ان لا
يعاود مثله في كونه اساءة فكذلك الحال في التوبة وسمي المؤلف **ثم ذكر الخلاف**
الواقع في التوبة فان في الناس قوما زعموا ان الذي لا بد منه هو الندم وهو المزيل للعقاب
وحده ولا يجب ضم العزم الذي وصفناه اليه وان كان ذا ضمه اليه فقد ازداد خيرا وكانهم
رجعوا الى ظاهر ما روي الندم توبة وفيهم من قال لا بد من هذه العزيمة اما على ان يجعل
بعضا للتوبة حتى لا يمتزج بالندم عليها او على ان يجعل الاصل هو الندم ويجعل العزم شرطا
وكما اختلفوا في الوجه الذي بيناه فقد اختلفوا في الوجه الذي يصح تعلق الندم به لما لم يكن
بد من وجه يتعلق به الندم ففيهم من قال لا بد ان يندم عليه لقبحه ويعزم ايضا على هذا السبيل
وهو الذي يختاره وفيهم من راعى الوجه الذي له يقبح او الوجوه التي يؤثر في ذلك من الزواجر والعظم
او راعى مع القبح الحسن او مع العظم الحسن او الزواجر الى ما اشبه ذلك مما قد يوجد في كلام
ابي علي ضرب من الاختلاف وربما قال ابو محمد بن عمر والاخشيدية بان الواجب اعتبار الزواجر والعظم
دون مجرد القبح وينبغي ان يكون هذا الخلاف في صحة التوبة على هذا الحد وان لا يصح الا على ما نقوله
من اعتبار القبح للفروع التي نذكرها من بعد فاما ان يذهب ذاهب الى انه لا يصح التوبة اذا
تعلقت بالقبح لقبحه فبعيد وكل من راعى في الندم طريقة اخرى حكم العزم على ذلك الحد

باب في بيان الادلة على ما قلناه لنعلم ان هذا الباب هو كلام

في تصحيح ما أوجبناه من شرط التوبة والوجه في ذلك هو أن صورة التوبة فيما بيننا وبين
ربه هي صورة العذر فيما بين بعض الآدميين مع بعض وإنما فرق بين الأمرين في الاسم وسمي ما يفعله
أحدنا بمن أساء إليه عذر لأنه فيما يأتي به في حكم من أقام لنفسه عذرًا في فعله لذلك ولو كان له
عذر لم يزل عن نفسه الذم بذلك ولما لم يكن له طريق يعرف به المساء إليه ندمه على ما كان منه وعزمه
على أن لا يعاود مثله فلما كان الله تعالى عالمًا بالبواطن والضمائر كفى العبد أن يندم على ما كان
منه وسمي ما يفعله توبة ولم يحتج إلى إظهار كلام يوصف بأنه اعتذار فإذا تقررت هذه الجملة
ثم عرفنا أنه قد يسيء أحدنا إلى غيره فإذا أراد تداركه بالعذر الذي وصفناه فلا بد من ندم
ومن عزم ولا بد من تعلقه بذمه يكون ذلك الفعل إساءة دون غيرها من أوصافه لأنها الجهة
التي منها يستحق الذم ويجاري بحده ويعرضه لهذا الحد وأيضا فيجب أن يكون هذه حال التائب
حتى يندم على القبيح لقبحه فإنه الجهة التي منها يستحق الذم والعقاب وأن يضيف إلى ذلك
العزم الذي وصفناه كما لا بد في المعتذر من أن يكون خارجًا عن الإصرار بل بالعزم الذي بيناه
ولولا هذا لجاز أن يندم على القبيح الذي هو إساءة وهو عازم على مثلها فيقبل عذره وهكذا
هذا كان يجوز أن يندم على بعض الإساءات العظيمة وهو مقيم على ما دونه ومعلوم أن من اعتذر
إلى غيره من قتل ولده ؛ فصل مع إقامته على قتل من هو دونه في الفضل فليس بمعتذر
على الحقيقة فصح أنه لا بد في التوبة مما ذكرناه من ندم على القبيح لقبحه ومن عزم على أن لا يعاود
مثله في القبح أما قياسهما على العذر في الشاهد وأما لأن صورتهما واحدة وإنما تختلف التسمية
وإذا رددناهما إلى الاعتذار فإنما رددناهما إلى المواضع التي تنجلي وتصح دون ما تلتبس وتغمض فلهذا
مثلناه بقتل ولده له على ما بيناه فإذا وجب في الاعتذار أن يراعى تعلق ندمه بكون الفعل
إساءة ويراعى العزم على هذا المنهاج فكذلك الحال في التوبة لأن القبح هو وجه استحقاق
العقاب كما أن كون الفعل إساءة هو الجهة في الذم فحمل أحد الأمرين على الآخر من هذه الطريقة
فلا يصح وإنما ذكرناه أن يقول قائل كيف يرد أحد الأمرين إلى الآخر والتوبة من بعض القبائح

مع الإقامة على بعضها لا يصح عندكم سواء كان الجنس واحدًا أو مختلفًا وقد صح العذر في الشاهد
من قبل ولده والمعتذر مقيم على غصب دراهم لأن الموضع الذي مثلناه به مما قد اتضح الحال فيه
فيجب رد الملتبس مما قالوه إلى ما ينجلي ويجب رد التوبة إلى الموضع الظاهر من ذلك دون غيره هذا
وقد يستقيم أن يقول إذا كانت التوبة يجب لإسقاط العقاب فيجب أن يأتي التائب بها على الوجه
الذي يطابق استحقاق العقاب وليس ذلك إلا للقبح فيجب أن ينوي منه لهذا الوجه كي يؤثر له
تأثيرًا في سقوطه وإلا فلو أتى بها لوجه آخر ما كان يصح أن يؤثر ما يؤثر وجعل محل أن يندم
على غير ما فعله وبعد فإن المرتكب لمثل وجه يتعلق به الندم فإما أن يتعلق به من حيث ضره
أو فوته نفعًا أو من حيث كان قبيحًا في نفسه ومعلوم أنه لا يجوز أن يندم على القبيح لأنه يضره
أو يفوته نفعًا لأنه بمنزلة من يندم على شرب الخمر لأدائه بالصداع والخمار وبمنزلة من
يعتذر من إساءته لأنها قطعت عنه عادات المساء إليه في البر والإحسان فلا بد أن يندم
على القبيح لقبحه لا غير وبعد فإذا أخذ على المكلف أن يصير بنفسه في حكم من لم يفعل
هذا القبيح أصلًا ومعلوم أنه كان يلزمه في الأول أن لا يفعل القبيح لقبحه لا غير فيجب عند توبته
أن يسلك بها هذا المسلك حتى يعود في حكم من لم يفعله أصلًا إذا اعتقد أن لا يكون فاعلًا
له وقد فعله ولكان يقول إنه قد أخذ عليه في التوبة أن يصير بإزاء المجهود في تلافي
ما فعله ولا وجه أبلغ من أن يندم عليه لقبحه ويعزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح لأنه متى
ندم لا لهذا الوجه فما بلغ غاية المجهود يبين ذلك أنه لو ندم لأمر يتصل بمنافعه ومضاره
لكان في طوقه ما يزيد على ذلك وإذا أتى بالندم على ما وصفناه لم يجد السبيل إلى الزيادة عليه
ولهذه الجملة صححنا توبة من يندم على قبيح يعلمه أو يعتقده وهو مقيم على ما لا يعلمه قبيحًا
أو لا يعتقده قبيحًا لأنه لا غاية يجد له المجهود يزيد على ما ذكرناه وبقاؤه في حاله حال ما
يعلمه قبيحًا وهو مقيم عليه لأنه متى لم يندم عليه أيضًا فغير المجهود ما يزيد على ذلك
فإن أبطلنا توبته ولا يمكن أن يقال هلا أبطلتم توبته إذا أعقبها بقبح وبعض فواقع كبيرة أخرى على ما قاله

بشر بن المعتمر في التوبة النصوح فإن كان في بذل المجهود ما يزيد على ما ذكرتم أيضا وهو
مراعاة هذه الشريطة وذلك لأن شرط صحتها لا يجوز أن يكون أمرا لا يتمكن المكلف
عليه وإنما الذي يمكنه في الحال هو ما ذكرناه وبعد فكيف يصح أن يجعل ذلك شرطا
وهو متراخ غير مقارن لحال التوبة وحكم الشروط المقارنة والاتصال فهذه طريقة
القول في أن الندم على القبيح يجب أن يكون لقبحه لا لغيره وأنه لا يتعلق ندمه بالقبيح للعظم
ولكثرة الزواجر عنه لأن شيئا من ذلك لا يؤثر في استحقاق العقاب في الأصل وإنما يقتضي
زيادة فيه **واعلم** أنه إذا ثبت في التوبة أن الندم يجب تعلقه بالقبيح لقبحه وكذلك
العزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح فمعلوم أن من تاب من قبيح على الوجه الذي
بيناه صرفه ما ذكرناه عن جملتها في الحال على ما شاركه في القبح متى كان ذلك
معلوما له أو كان معتقدا له وهذا بين فيما يرجع إلى الدواعي والصوارف لأنه صار في
وتنافي فلذلك قال مشايخنا إن الندم وإن كان فعلا فهو شبيه بالترك
من حيث كان القصد به الإقلاع ومعلوم أن من ترك شيئا لوجه من الوجوه فقط
فلا يجوز أن يكون فاعلا لما يساويه في ذلك الوجه كمن ترك تناول طعام لحموضته
من دون غيرها من العلل لأنه لا يجوز أن يكون متناولا لطعام يشاركه في الحموضة
وهكذا الحال فيما شاكله من الأمثلة وعلى هذا لو ترك قبيحا لعظمه أو لخسته لكانت
الشبهة تزول في أنه لا بد من أن يكون تاركا لما شاركه في العظم والخسة فهكذا يجب
في القبح فإذا قدرنا فيمن تاب من قبيح وهو مقيم على مثله في القبح فقد انكشف لنا أن ندمه
لم يكن على ذلك القبيح للقبح فقط ولا وجه فلا بد من أن يجمع كل ما قبح عنده علما أو اعتقادا
في الندم وعلى هذه الطريقة قلنا فيمن يعتقد في شيء حسن أنه قبيح فتوبته تشمل التوبة من
هذا الحسن أيضا ويقتضي صحة توبته من القبائح ولكن يصير في حكم من ضم إلى توبته معصية
أخرى وهكذا لو اعتقد في قبيح أنه حسن فلم يتب منه لكانت توبته مما تاب منه من القبائح
صحيحة لأنه في كل هذه الوجوه باذل المجهود ه فأما من اعتقد في بعض الأفعال

بلواه

انه

١٣٦

أنه قبيح فلا بد إذا ندم على الأول وقد شاركه غيره في القبح أن يندم عليه لا محالة وإلا
لم يصح توبته ومن ها هنا شنع الأخشيدية وغيرهم علينا بقول أبي هاشم في أن مذهبكم يؤدي
فيمن تاب من النصرانية وغيرها من الكبائر وهو مقيم على منع درهم مع علمه أو اعتقاده
لقبح هذا المنع إذ لا تصح توبته وذلك يقتضي بقاءه على ما كان عليه من النصرانية مع إظهاره
للإسلام والجواب عن ذلك ظاهر لأنا نقول إن الذي نتكلم فيه من صحة توبته هو فيما يتعلق
بأحكام الآخرة وبثبوت الفوز والنجاة بهذه التوبة والذي أوردتموه علينا هو فيما يجري
عليه من أحكام الدنيا فنقول إنه بإظهار الشهادتين خرج عن حكم الملة ما أرى سواء ندم على
ما كان منه أو لم يندم فضلا عن أن نعلم أنه يكون نادما عليه على الوجه الذي يصح توبته
أم لا وحتى لو أظهر ما يقتضي الذمة لحكم له بالإسلام وعقابه الأول باق عليه فعرفت أنه لا
تعلق لما أوردتموه بما ذكرناه وأنه إذا لم يأت بالتوبة على حقها فعقابه باق وحكم
النصرانية عنه زائل كما لو لم يندم أصلا وكما لو كان في باطنه مضمرا للكفر مع إظهاره
لخصال الإسلام هذا على أنه لا يمتنع خفة عقابه لما أتى به من الإسلام وخصال الدين
متى كان فاعلا له على بصيرة ومعرفة فلا يجب أن يكون حكمه أيضا في العقاب على ما كان
من قبل ومتى ادعوا في المكلف الذي وصفناه فرقا بينه وبين النصراني من جهة إجماع
الأمة فهم محتاجون إلى ذلك على بنائه في أحكام الدنيا وإن ادعوا ثبوت الفوز والنجاة وزوال
العقاب عنه فهو في موضع الخلاف وقد روي هذا المذهب الذي اخترناه عن علي عليه السلام
وعن جماعة من علماء أهل البيت نحو علي بن موسى والقاسم بن إبراهيم وغيرهما عليهم السلام وروي أيضا
عن الحسن البصري بل المروي عن بشر بن المعتمر على ما تقدم هو زائد على ذلك فإن قال
القائل هلا جاز أن يكون ندمه على القبيح لوجه قبحه من نحو كونه ظلما فيصح إقامته على ما ليس
بظلم وهكذا فهلا جاز أن يندم على القبيح لعظمه فيما يعتقد أنه غير مساو له في العظم
يجوز إقامته عليه قيل له أما وجه القبح فأمارة في القبح وللقبح ما يستحق العقاب حتى
لو قدرناه قبيحا من دون وجه لقضينا با[illegible] العقاب عليه فصار التأثير لما ذكرناه كما كان

المايز في صحة الفعل لما يرجع الى انه قادر وان كان كونه قادرا صادرا عن القدرة
وهي المؤثرة فيه واما عظم الفعل فانما يقتضي زيادة العقاب فهو ابعد من وجه القبح فانه
لوجه القبح يقبح وليس لعظمه يقبح واستحقاق العقاب هو على القبح لقبحه لا لغيره هذا وقد يصح
في عظم الفعل ان يرجع الى غير الفعل بل الى وقوع الاقتداء به او وجود مضار عظيمة عنده
الى ما اشبه ذلك ويفارق من هذا الطريق القبح لانه يرجع اليه دون غيره فاذا لم يصح ان يكون
لوجه القبح تاثير في التوبة وفي العقاب المستحق فاولى ان لا يصح توبته من الفعل لعظمه ۞
فان قيل فهلا ما ذكرتم من انه لا يجوز تركه لقبحه مع اقامته على قبح اخر يستحق عنده
في القبح عليه ولم لا يجوز ان يجري حال الترك مجرى حال الفعل لانه يجوز ان يفعل الشي لوجوبه
او وجه وجوبه ولا يفعل ما يشاركه في هذا الوجه مع التمكن منهما قيل
له ان الحكم الذي ذكرته معلوم ولا يضر بمعرفة الجهل بعلته وان كان شيوخنا قد
قالوا انما وجب ما ذكرناه في التوبة لان الندم هو اعتقاد او يقارنه الاعتقاد وقد عرف
فيما حل هذا المحل انه يتعدى بعضه الى بعض فلهذا لو اعتقد حاجة بعض الحوادث الى
محدث لحدوثه لم يجز ان يعتقد حدوث غيره ولا يعتقده حاجته الى محدث وهكذا
اذا اعتقد في زيد ان الفعل صح منه لاجل كونه قادرا لانه لا يجوز ان يعتقد في غيره
صحة الفعل منه ولا يعتقده قادرا او يبين صحة ذلك ان الندم وان كان فعلا فقد اشبه
الترك من حيث يقتضيه الاقلاع عن الفعل وقد بينا الحال في الترك فاما الفرق بين
الفعل والترك فقد ذكر ابو هاشم انه قد يلحق المرء المشقة بكثرة الافعال ما لا يلحقه بالاستمرار
على الترك فيجوز ان يكون انصرافه عن القبيح كله مما لا يشق عليه كالمشقة اللاحقة في
فعله للواجبات وعلى هذا يتعذر فيمن يتناول شيئا لحلاوته انه لا يجب تناوله لكل الحلاوات
وان كان اذا ترك شيئا لقبحه او لوجه اخر من الوجوه وجب ان يترك ما يشاركه في تلك
الطريقة **وقد قال** في الكتاب في جملة الفرق ان التوبة هي مفعولة لا من مشقة ثم
وهو استحقاق العقاب لم يثبت ذلك الا في الوجه الواحد وهو القبح فيجب ان يأتي بالندم على
من

فيطابق بذلك وكانه يشير الى ان الواجب بخلاف ذلك من طريق الفعل لانه قد يفعل
لوجوه مختلفة ولبس هذا بالواضح الظاهر وما قدمنا هو المعتمد وقد بهذه الجملة انه لا
يجوز فيمن ترك قبيحا او ندم عليه لوجه من الوجوه الا وهو غير مقيم على مثله في القبح في الوقت
ما اما في الوقت الثاني فقد يصح ذلك وربما استمر الحال فيما ذكرناه لتقارب الموقات فيظن
ظان انه مع توبته من بعض القبائح لقبحه مقيم على مثله في القبح وقد يتنافى في امتناع
ذلك من حيث الدواعي اذا كان الوقت واحدا **باب في اقسام التوبة** اعلم ان التوبة
اذا كانت من قبيح قد فعله او من اخلال بواجب فحكمها ما بيناه وقد يتوب المكلف مما لم يقع
اذا كان في حكم الواقع وذلك اذا فعل سببا تولد قبيحا بعد اوقات كما نقوله في الرمي والاصابة به
فان من رمى مؤمنا بسهم خاف ان يخرجه المسه واحيا في ذلك بالتوبة ومعلوم ان الندم
لا يصح على ما لم يقع حتى يقال انه يندم على المسبب الذي هو منتظر وان كان قد جرى ذلك
في كلام مشايخنا فالواجب اذا اراد التوبة ان يعلق ندمه بهذا السبب الموجود وان يندم عليه
لوجهين احدهما لكونه قبيحا في نفسه والثاني لانه يولد قبيحا ويؤدي اليه وهذا هو اذا فعل
سبب الاصابة وفي علمه او في غالب ظنه انه يصيب مسلما او من لا يستحق القتل فاما ان قدرنا انه لم
يخطر ذلك له على بال فلا وجه لوجوب التوبة منه وكان المعنى في ذلك ان التوبة يجب دفعا للضرر
عن النفس ودفع الضرر يجب للعلم تارة وللظن اخرى واذا عرف المكلف استحقاقه للعقاب لزمته
التوبة ازالة له وان ظن فعله بما يستحق به العقاب لزمه للخوف الحاصل له ان يتوب ولا يجد في
عقابا يزيله ولكن يكون قد فعل الواجب عليه من هذه التوبة من حيث جوز فيما فعله ان يكون
كبيرا فاذا تقرر ذلك قلنا فيمن رمى مسلما انه يجوز وقوع الاصابة به بل يغلب ذلك في ظنه فلا بد
من توبة يأتي بها على ما بيناه فان وقعت الاصابة صار من التوبة التي قدمها ما يمنع من استحقاقه
للعقاب عند وجود الاصابة لبن حظها يكون تاثيره في ازالة الثابت من العقاب المستحق وانه
في المنع من الاستحقاق هذا طريق الفراغ لذلك ۞ واعلم ان المكلف قد يعرف وجوه تقصيره
على تفصيل فيجب ان يأتي بالندم على ... [illegible] ... عرفه لانه من شان ندمه اذ يطابق عنها ۞

به

وعلمه وقد يعرف تقصيره على الجملة فسبيله ان ياتي بالتوبة على الجملة وان كان عند التفصيل
يجوز ايضا وقوع معاصي منه وضروب من التقصير فلا بد من ضم ندم على الجملة
الى ما عرفه مفصلا وليس يصح ان يبقى المكلف مكلفا وقد واقع قبائح وكبائر وهو لا ينتفع
بطاعاته معها من دون ان يعرف ما اوقع على جملة او تفصيل بل يسهو عن جميع ذلك
فلا يعفو ولا يجاب فليتدارك ذلك بالتوبة لانه والحال هذه يبقى سفيه المكلف عليه فاذا
قدرنا في بعض المكلفين ما ذكرنا فلا بد من ان يخطر الله تعالى بباله ذلك ليتاتى منه ازالة
عقابه بالتوبة فان قال فقد عرفت التوبة من الافعال القبيحة فاخبرونا عن التوبة من الاعتقادات
الفاسدة الباطلة كيف يكون صورتها قيل له اما اذا عرف المرء ان ما كان
يعتقده فهو خطا وفاسد فصورة التوبة على ما تقدم منه واما اذا لم يعرف ذلك فالواجب
عليه ان يتوقف عن كل اعتقاد لا يصححه ويشكك نفسه ثم يندم على سائر ما فعله من القبائح
ويتوب من كل اعتقاد لا يامن كونه جهلا فيصير ذلك متناولا لجميع ما يلزمه التوبة منه
وهو بذل الجهد في هذه الحال وهكذا نقول فيمن اعتقد في قبيح انه حسن فان صحة توبته موقوفة
على اخراجه نفسه عن ذلك الاعتقاد ويشكك المرتاب يندم صورته ما تقدم من تناوله — بيان
القبائح جملة فيدخل ذلك الاعتقاد في هذه الجملة ثم يلزمه استيناف نظر يعرف به خطا
ذلك الاعتقاد وهذا جوابنا ايضا فيمن اعتقد في امر حسن انه قبيح فجمع ذلك الى التوبة من القبائح
المعلوم قبحها لانا نقول ان سبيله انه يشكك في ذلك الاعتقاد ثم ياتي بالتوبة جملة هذا
هو الواجب فان لم يفعل على هذا الحد وندم على هذا الحسن فهو في حكم من اضاف الى توبته معصية
اخرى فاما التوبة مما تاب منه وهو قبيح في نفسه فصحيحة ويبطل بهذه الجملة سؤال من يطعن
في قولنا انه اذا تاب من بعض القبائح لقبحه وجب ان يتوب من جميع ما يعتقده قبيحا لان الذي
يوجبه في الحقيقة ان يتوب مما علمه قبيحا فاما اذا كان اعتقادا ليس بعلم فالواجب ما ذكرناه
وان كان من حيث الدواعي لا بد من ان يندم على هذا الحسن لكن ليس على طريقة الوجوب وبعد فهذا
السؤال ليس هو بنا يختص مذهبنا بل اذا قال من خالفنا انه يتوب من القبيح لوجه القبح فيجب اذا اعتقد فيما ليس

١٣٦

له ذلك الوجه انه مخصوص بذلك الوجه ان يتوب منه ايضا لانه كذلك يقع وهكذي
اذا تاب للعظم وقد اعتقد فيما ليس بمثابته في العظم انه كذلك ان يتوب منه وان لم يكن ما فعله
هو الواجب فهكذا ما ذكرناه **واعلم** انا قد بينا وجوب التوبة على كل مكلف عند حالين — لتبين
احدهما ان يعلم وقوع ما يقتضي التوبة ويوجبها والثانية ان يغلب على ظنه مواقعته لما
يقتضي ذلك فيجب ان يكون الخوف ولا يكاد المكلف ينفك من هذا التجويز فلهذا يلزمه تجديد التوبة
في كل حال فاما اذا تاب من بعض القبائح على وجه يسقط عقابه ثم ذكر ذلك القبيح فهل
يلزمه تجديد التوبة عند هذا الذكر ام لا فذلك مما اختلف فيه الشيوخ فقال ابو علي
يجب ان يتوب منه عند هذا الذكر واما ابو هاشم فقد نفى وجوبها وقال الوجه لوجوبها
هو ان العقاب قد سقط وانما تجب التوبة دفعا للضرر معلوما او مظنونا وقد عدمنا
هذه الطريقة ها هنا وعلى نحو هذا امتنع من وجوب التوبة من صغائر الذنوب التي نعلمها لان عقابها
زائل عن المكلف وقد حكم ابو علي بوجوب هذه التوبة ايضا وجعل العلة في المسالتين واحدة
وذلك انه قال ان لم يتب من هذا القبيح الذي قد ذكره فلا بد من كونه مصرا عليه وكذلك
في هذه الصغيرة متى لم يندم عليه اوجب كونه مصرا والاصرار على القبيح قبيح ثم يعبر الاصرار
تارة بالثبات على ذلك القبيح وتارة بالعزم على مثله وتارة بترك التوبة وبنى ذلك على مذهبه
في القدرة وقال لا يخلو هذا الذاكر المرتكب للصغيرة من ندم على ما فعله او من اصرار عليه
ومتى كان المذهب ما يختاره ابو هاشم من جواز خلوه من الفعل وضده فلا وجه لما قاله في
وجوب هذه التوبة هذا لو سلمنا المضادة بين الندم والاصرار فكيف ولا تضاد بينهما اصلا
وعلى هذا الزم ابو علي ان لا يخلو اهل الجنة من ندم او اصرار لان ما يرجع الى احكام القدرة التي تختلف
حالها لا يفترق فيه حال الدنيا والاخرة وربما جعل ابو علي وجوب التوبة من الصغيرة لكي
يعود المكلف الى مثل ما كان عليه اولا في الثواب وهذا على قوله في انه يحبط بالتوبة مثل ما
كان يستحقه لو ترك ذلك القبيح لقبحه وهذا ايضا مما لا وجه للقطع عليه وان كان لو ثبت
لم يكن سببا للوجوب لانه لا يتضمن دفع الضرر وانما يتضمن نفع وهذا لا يكون وجها في وجوب الفعل

فهذا ذلك كلام فيما يتصل بالعقل **واما السمع** فغير ممتنع ان يكون
دالا على وجوب التوبة من كل الذنوب وعلى وجوب التوبة على الانبيا من
صغاير ذنوبهم لما في ذلك من لطفهم دون ان يكون لاسقاط العقاب فاما الذي قاله من
بعد من انا اشترطنا في التوبة ان يكون هناك ندم وعزم فالعزم ما تقدم من انهما مجموعهما
التوبة او يجعل الاصل الندم ويجعل العزم شرطا وقد بينا في ذلك وما خرج عن هذا الباب
ما جعل شرطا فهو ان لم يكون في الحال مقيما على قبيح اخر يعلمه كذلك او يعتقده وهذا
مما قد مضى بيانه فلا وجه لاعادته ويتصل بهذا الفصل خاصة ان يقول قايل فما ذكرتم
يقتضي ان لا يصح في المعتذر ان يكون معتذرا الا وهو تايب وقد عهدنا خلاف ذلك ومن
جوابنا ان الذي لاجله تلزمه التوبة هو قبح الفعل ولهذا الوجه يتعلق الندم والعزم لا غير
واما الاعتذار فانما يجب تعلقه بكون الفعل اساءة لا لانه قبيح فلاجل ذلك صح ان يعتذر الى
زيد من اساءته اليه وهو مقيم على قبايح اخر ويلزمه قبول عذره والحال ما ذكرناه وعلى نحو
هذا يجوز ان يكون معتذرا الى زيد بكون ما فعله اساءة اليه وان لم يعتذر الى عمرو من
اساءته اليه وذلك لانه لا يتعلق احد الامرين بالاخر ولا يصح بدلا من ذلك توبته من بعض القبايح
وهو مقيم على مثله في القبح كما لو اسا الى غيره بوجوه كثيرة من الاساءة فندم على بعضها
دون بعض لم يكن ذلك بصحيح واما توبته من القبايح والاخلال بالواجبات مع تركه
للعذر الى المسا اليه فغير صحيحة لانه اذا ندم على الاخلال بالواجب من حيث كان
اخلالا بالواجب فغير جايز ان يكون مقيما على ما يماثله في كونه اخلالا بالواجب فاذا
كان الاعتذار اليه واجبا فاخل به لم تنتظم توبته بشروط الصحة وهذا اذا كان قد
اعتقد وجوب العذر الى هذا المسا اليه فاما اذا ورد عليه شبهة في وجوب هذا
العذر فتوبته صحيحة كما تصح توبته من القبايح التي يعلمها كذلك وان كان هناك
ما لم يعتقد قبحه وعند هذه الحال يزول عنه الذم المستحق بالقبايح لقبحها ويثبت للمسا
اليه الذم المخصوص الذي تقابل الاساءة كما لو اعتذر اليه لسقط هذا الذم المخصوص
ويثبت الذم المستحق بطريقه العقاب اذا لم ينضم الى ذلك الاعتذار التوبة فاما المسا اليه

اذا مات ولم يكن المسي قد اعتذر اليه فانك تنظر فيما وجب له من الاعتذار الى وارثه اذا بقي للاسا
حكم يتعدى الى هذا الوارث من ضرر وغم وما اشبههما وان لم يعتذر اليه سقط بموته
فان جمع الله بينهما في الجنة فلا شبهة في انه لا يجب على هذا الذي كان مسيا ان يعتذر الى المسا
اليه لان ليس الحال حال تكليف ولا يجوز لمن كان مسيا اليه ان يذم صاحبه لانه لا يجوز ان
يسر بفعله ويغتم بتركه ولا هناك تكليف فيجعل ذمه لغيره لطفا له في ان لا يفعل
امثال ما قد فعله فيعود الحال الى ان اعتذار المسي وذم المسا اليه يكون من باب العبث وهم لا
يفعلون ما هذا حاله **واعلم** ان التوبة صحيحة من كل الذنوب لان ما اوجب صحتها
من بعضها يوجب صحتها من جميعها فالتفرقة متعذرة الا انه لا بد من ان يتمكن في كل ما اتاه
من القبايح ان يتداركه بالتوبة لينتفع بالطاعات التي يفعلها وليس يصح ما حكي عن ابن عباس
من المنع من صحة توبة القاتل مع ان الشرك اعظم حالا من القتل والتوبة صحيحة منه وقد
حكي عنه انه قال انما افتيت بذلك لنتحسب لنا ان هذا الصنيع ويحكي الحكاية بعده عنه
على محله في العلم فيجب ان يستوي احوال الذنوب في صحة التوبة منها فاما اذا كان دينه من باب الظلامة
بالاموال فلا بد مع الجملة التي قدمنا لا من ان يعمل في الخلاص منها برد اعيانها او امثالها او قيمتها
اذا امكن ذلك والاعتماد على العزم على فعله متى امكنه فهذه طريقة القول في احكام التوبة
واحوالها وان كان فيها مسايل وفروع يطول ذكرها وهي مثبتة في موضع اخر

باب في حسن التفضل بالعفو من العقاب عقلا

لما ذكرنا في ما سلف من الابواب ان العقاب يسقط باحد وجوه ثلاثة منها الطاعة
التي يزيد ثوابها على عقاب معصيته ومنها التوبة المزيلة للعقاب ومنها
عفو القديم تعالى وهو الذي يستحق من جهته وذكرنا فيما مضى الوجهين الاولين وعلمت ابواب
في احكام التوبة بين حال العفو المسقط للعقاب وذلك ان عند مشايخنا ان العفو مما
يحسن من جهة العقل خلافا لما قاله البغداديون انه لا يحسن العفو بل يجب استيفا العقاب والدليل على ما نقوله انه حق

لله خالص على العبد ومعنى قولنا حق عليه يفيد انه من باب ما يضره عند الاستيفاء بل قد يقول
في العبادات اذا وصفت ما هو حق لله سبحانه على العباد انه لا بد من توفيته ومضرته عليهم
في الحال فاذا تقرر ذلك فكان له تعالى استيفاؤه فيجب ان يكون له اسقاطه واذا اسقطه فلا
بد من سقوطه ويكون بمنزلة الدين الذي لاحد على غيره لانه لما كان حقا خالصا له وكان
يملك استيفاءه سقط باسقاطه ومتى قيل انه وان استضر من عليه الدين باستيفائه
منه فان المستوفي ينتفع به فامكن ان يجعل حقا له فكيف يصح مثل ذلك في العقاب فمن جوابنا
انه لم يكن وجه الحسن في ذم المسيء والمفرقة استيفاؤه انتفاعه به بل لكونه حقا له ولهذا
لا يفترق الحال بين ما ينتفع به وبين ما لا ينتفع به الا ترى انه يستحق ذم المسيء والمفرقة بقلبه
بينه وبين المحسن وليس في هذا نفع محصل فعرفنا ان الاستحقاق كاف في ذلك فان قال ان الذم
الذي يكون حقا للذام على المذموم وقال انه مع هذه القضية لا يجوز منه ان يسقطه قلنا
في الجواب انه ليس بحق له خالص بل هو حق للمذموم ايضا الا ترى الى ثبوت الصلاح لهما
جميعا فيه ومثل ذلك لا يتاتى ذكره في العقاب فهو بالدين اشبه من الوجه الذي بيناه

وقد دل في الكتاب بوجه اخر وهو ان من المتقرر في العقول ان
دفع الضرر الخالص عن الغير يجري في الحسن مجرى الاحسان الى الغير فاذا لم يسمه الحال في حسن
النفع الخالص الواصل الى الغير فكذا يجب في ازالة العقاب لانها ازالة الضرر خالص وعند ذلك يقول
القوم ان احدهما في الحسن كصاحبه على ما ذكرتم ولكن شرطا نفيا وجوه القبح عنه فما
انكرتم من ثبوت وجه من وجوه القبح في هذا العفو وهو ان يجري المكلف العفو عنه بغير حال
خوفه وضعفه فلا يبقى مزجورا اتى قطعه على حلول العقاب به لا محالة والجواب انه لبنى من
جهة ان يقطع على حلول العقاب به لا محالة مع بقاء التكليف عليه الا ترى انه يجوز زواله عنه
بالتوبة فلو كان الامر على ما قالوه للزم ان يقطع على انه سيعاقب وان تاب ليكون ابلغ
في الزجر فاذا جاز سقوط العقاب عنه بما ذكرناه وقد بقي مزجورا فكذلك يجوز سقوط
عقابه بالعفو وهو ايضا مزجور وكان الوجه في ذلك انه يكفي في كونه مزجورا ظنه
للعقاب مع انه قد استحق من جهته ولم يعرف عادته في اسقاط هذا الحق العفو عنه

وربما يكون الحال هذه حاملا لفعل اقوى عنده من جانب العفو وبالجملة التي جوزنا انه يسقط
قوله ان من شان المكلف ان يزجر بابلغ وجوه الزجر لكن بهذا ما لا يسلمه لهم والدليل ان يقضي
بانه وان تاب فعقابه ثابت بحاله فان قيل متى جوزنا ان يعفو تعالى عن المستحق للعقاب فكيف
يحسن منا ان نذمه على ما ارتكبه من الكبائر ومتى يجوز ان يعفو الله عنه قلنا انا نذمه على
القطع مع خبر الله تعالى بانه يستوفي عليه ما قد استحقه والا فلو خلينا والعقل لكنا نذمه
على طريقة الشرط كما نقول مثله في الفاسق اذا غاب عنا الان من حيث جوزنا ان يكون قد اسقط
عقابه بالتوبة لا نذمه قطعا فلذلك يجب فيمن ذكرنا حاله هذا ويجري الان امرنا بالذم بذكر
وجوه العقاب وثبوته وانما نذمه بذكر استحقاقه ثم لم يعرف في جملة العقلاء ان هذا المستحق
يعاقب به لا محالة ام لا بل يتوقف على ورود السمع به ۝ **باب في مقادير الافعال**

ومقادير العقاب اعلم انه ليس الذي يستحق العقاب او الثواب
صورة الفعل ولا ان يكون كثرتها موقوفة على كثرة الاجزاء فلهذا احد العاكف القوي
يفعل من العبادات مثل ما يفعله الضعيف بل اكثر اجزاء منه ولكن لا يزداد ثوابه ولا يزداد
عقابه اذا فعل هذا القبيح بجميع قدرته فيجب ان يراعى الوجه الذي عليه يقع عليه فاذا كان
الوجوه في الفعلين على سواء ولم يعتبر باحدهما وجه مما يوجب عظم الثواب او العقاب فالثواب في
احدهما مثل الثواب في الاخر وهكذا العقاب واذا كان كذلك احتجنا الى مراعاة الوجوه التي نذكرها
في هذا الباب ۝ **فمن ذلك** انه اذا كان القبيح معصية لمنعم عظيم النعمة فعقابه لا بد من
ان يزيد في القدر على قدر ما يستحق من الثواب بطاعته فلهذا لو اتى بطاعة واحدة ولم يضم
اليها شيئا اخر لكان المستحق من الثواب جزءا والعوض به النقد له التحقيق ولو اتى بمعصية واحدة
لكانت وان تجردت عن الوجوه التي تعظم الفعل يستحق بها جزءا من العقاب وجملة ما
يمكن ان يدعى مؤثرا في العقاب ما نعرفه من عظم نعمة الوالد يعظم معصيته ومصغر طاعته
فكذلك الحال فيما يفعله العبد من طاعة الله ومعصيته ويجري ذلك في تقرره مجرى تزايد العقاب
عند تزايد المعاصي في الجملة وكذلك الحال في تزايد الثواب عند زيادة الطاعات اذا لم يكن
هناك سواهما من دون مراعاة الوجوه التي يختص بها والامر الجاري ان يقع من المكلف طاعة

١٣٨

[illegible]

مخصوصه وفي ثوابها على عقاب معاص كثيرة كما يجوز في معصيه واحده ان يزيد عقابها
على ثواب طاعات كثيره واما نتكلم على ما يتجرد من الطاعات والمعاصي وذلك لانه اذا كان
ما يلحقه من المشقه وكذلك فاذا كان انما يستحق العقاب لقبح هذا الفعل فمتى جمع بين قبيحين
فيجب ان يكون عقابه ازيد بحاله ولسنا نقول بان ما كان كونه واجبا موقوفا على افعال انه لا
يستحق بكل واحد منها مع ثبوت المشقه ثوابا كما نقول اذا لم يحصل وجه القبح في الجزء وغيره
الا بافعال انه لا يستحق العقاب من دون جمعه بينها بل كل جزء منه يوصف بانه قبيح وقد
عرفه كذلك او تمكن من العلم به فيجب استحقاقه للعقاب عليه فاما الوجوه
التي يعظم حال الافعال في الاستحقاق فمعلومه على الجمله عقلا الا ترى ان
الفعل القبيح اذا كان الضرر فيه اكثر من الضرر فيما عداه فلا بد من زيادة العقاب به
نحو ان يكون ظلما وكذبا ونحو ان يودي الشعاية الى قتل نفس لانها اعظم من الشعاية المودية
الى ضرر مال ثم كذلك في اختلاف احوال النفوس واختلاف مقادير الاموال وبالعكس
من هذا نقول فيما يريد النفع به او يودي الى وجوه من المصالح وكذلك نقول فيما يقع
الاقدام في الوجهين وبعض الطاعات بان ما كانت المشقة فيه اكثر او يودي الى
وجوه فثوابه اعظم وليس كذلك في معين من الطاعات وانما نتكلم على الوصف
وعلى طريق الجمله وبعض المعاصي بانه اذا فعلها وهو عالم بقبحها فعقابه اعظم من عقابه
لو فعلها وهو غير عالم وهكذا لو كان علمه ضروريا لزاد في حالته في عظم معصيته
على ما يعرفه استدلالا فاما العلم بان في المعاصي ما يزيد عقابه على ثواب طاعات
فاعلها من نحو الكبائر وانواع الكفر فمما لا يدرك من طريق العقل وانما يتوصل الى ذلك
سمعا والذي يقتضيه العقل ان سعي الطاعه والمعصيه في استحقاق الثواب
باحدهما والعقاب بالاخرى وان يكون العقاب على الجمله ازيد من الثواب وان يكون احدى
المعصيتين اذا حصل فيها ما حصل في الاخرى وامر زايد فالواجب ان يكون العقاب بها
ازيد فلذلك يقضي ان الاضرار بالقتل يجب ان يكون اعظم من الاضرار بالجرح الى ما اشبه
ذلك وما خرج عن هذا الباب فمعروف شرعا وهكذي الحال في تعليق احكام مخصوصه بالكفر

والكباير من القتل وانواع الحدود وشيء من بعد مفصلا لذلك **فان قيل لم الزم**
بالعقل من العمل اعلم انه لما اراد ان يبين الكلام في النبوات لم يجب
عليها الاحكام الشرعيات قدم هذا الباب ليبين الفصل بين ما يعرفه من الاعمال التي يلزمنا
عقلا وبين ما يحتاج الى معرفتها من جهة الشرع ومن الجايز ان ينفرد التكليف العقلي عن التكليف
الشرعي ومن الجايز ان يجمع على المكلف بينهما واما الممتنع تكليف الشرعيات من دون العقليات
لانها تابعه لها فلا ينفرد عنها وقد يكون الخلاف في هذا الباب في قول من يقول ان التكليف ليس
الا في السمعيات حتى او حسنوا ان يكون المعارف وغيرها لا تعرف وجوبها الا شرعا وهذا قول الحشويه
والعامه وبالعكس من ذلك قول البراهمه حيث قالوا ليس التكليف الا فيما تستدرك عقلا وانه
هما لا يصح ان يكلف شرعا والصحيح انقسام التكليف الى عقلي وشرعي والعقلي من التكليف
قد يكون من باب العلوم وهو الذي مضى ذكره مما يلزم معرفته في ابواب التوحيد والعدل وغير
وقد يكون من باب الاعمال وهي التي يكون وجوب هذه المعارف لاجلها من رد الوديعه والانصاف
وغير ذلك وجملته لا يخرج عن نوعين فاما ان يكون مما يختص المكلف واما ان يكون مما يتعداه
فالاول هو ما بانه من الغرض اللازمه له وما يجب عليه من التفرقه بين المحسن والمسيء وما
يجب عليه من دفع الضرر عن نفسه والتحرز من القبايح وما لا يتم تحرزه منها الا به من الصوارف
وما يعد ترك كالعلها اذا لم يتم انفكاكه عن القبيح الا بها وان كان هذا هو الذي يخلص عقلا فاما
ان لا يفعل القبيح فاذا امكنه من دون فعل لم يلزم ذلك الفعل وقد يجب عليه التوبه وان صح ادخالها
في جمله ما ذكرناه مما يقصد دفع الضرر عن النفس واما الذي يتعداه الى غيره فهو على ضربين احدهما
ان يكون عند سبب من ذلك الغير والثاني يكون عند سبب من جهة نفسه فالاول هو كالشكر
الذي يلزمه لله تعالى على نعمه ولغيره من المخلوقين على نعمهم على اختلاف حال الشكر بالقلب واللسان
واما الضرب الثاني فهو كلزوم رد الوديعه عند تكفله
بحفظها ووجوب رد عين المغصوب او مثله او قيمته وكقضاء الدين واروش الجنايات والاعذار

الا به عند الانتباه والتوبه من هذا القبيل وما خرج عن ذلك من باب اعمال العقلا يتعلق
بواجب ولكنه قد يتعذر في الحسنات نحو الاحسان الى الغير ودفع الضرر عنه وامره بالمعروف
ونهيه عن المنكر فان ذلك على ما نجيزه يجب سمعا وليس يجب عقلا فهذا حكم العقليات
من علم وعمل فمتى عند قيام المكلف بما ذكرناه لا بد من تجويزه ان يكون ها هنا مصالح له ليس في قوة
العقل استدراكها وانه تعالى اذا عرف له فيها صلاحا فلا بد من ان يجعل له الى القيام بها
طريقا وكما لا بد مما ذكرناه فلا بد من القطع على انتفاء الرغبات ما يدوم التكليف فيه ويتصل
باخر الادلة لانه لو لم يستمر الصلاح في هذه الشرايع لم ينقطع التكليف ولا بد من انقطاعه ليصح
توفير الثواب على مستحقه فعلى هذه الجملة يجري الكلام في ذلك تم بحمد الله الكلام في السمع

السادس عشر من المجموع
في المحيط لقاضي القضاة عماد الدين
عبد الجبار بن احمد وهو جمع الشيخ
الاوحد العالم ابي محمد الحسن بن احمد بن متويه
رحمهما الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الكلام في النبوات اعلم ان الكلام في النبوات

يقع مع البراهمة وان كان الغرض بما نذكره من هذه الجملة ما يقتضي اثبات نبوة محمد صلى الله
عليه ولكنا نقدم ما نعده من توطيه لذلك وقد حكي ان جمه عن البراهمة ثلاثة اقاويل ففيهم
من يقول ان بعثه الرسل لا يحسن اصلا لانهم ان جاوا بوفاق العقل فهو مغن عنهم وان جاوا
بخلافه فهو مدفوع مردود لان الاصل هو العقل وما عداه يتفرع عنه ولا يصح ابطال
الاصل بالفرع وهذا هو الظاهر من اقاويلهم والقول الثاني تجويز بعضهم لبعثة الرسل
لتاكيد اوله العقول لا على ان يتحمل شرعا من الشرايع لا وصول اليه عقلا ومن هولا من
حكي عن بعضهم القول بنبوة ادم وابراهيم عليهما السلم وجعل القول الثالث تجويزهم للبعثة
وابا تهم لها واذا اختلفوا في الوجه الذي يجوز ذلك ويحسنه وهذا القول الثالث هو قريب من
القول الثاني الا ان يجعل الفرق بينهما ان الاولين اجازوه وما ولج قد اثبتوه او ان يكون الاولون
قالوا ان جوازه هو لتاكيد العقول والاخرون يجوزون لغير ذلك من الاعراض وان تقررت
هذه الجملة من الخلاف فلا بد لنا من بيانه في كلامهم جميعا حسن البعثة عقلا ووجوبها
وصفة ما تتحمله من الشرايع وما يجري مجراها والدلالة على صدق المبعوث وما به يقع الفرق
بين من صدق في دعوى الرسالة وبين من كذب فيها وما لا بد من احتماله المبعوث به من الصفات
والاحكام وتجويز اختلاف الشرايع في الازمان المختلفة ولا يكاد يخرج عن هذه الابواب شي مما
يدخل في النبوات وان كان قد يورد تقسيم هذه الابواب على غير هذه الطريقة فيقال لا
بد من بيان ما يحتاج الى بعثتهم ومن بيان ما يدل على ابانه المبعوث من غيره ومن بيان ما يعرف
حسنه وفي كل واحد من ذلك ايضا فصول وقد يقسم على وجه اخر فيقال لا بد من بيان ما يعرف في
حال الرسول وما يحتويه من الصفات قبل البعثة وفي حالها ومن بيان حال شرعه وما يحتويه
من الاحكام ومن بيان حكم المرسل فيما يقتضي الحكمة ان يفعله والاول الذي فصلناه اظهر وفي
كل فصل مما ذكرناه مسايل وابواب نذكرها ان شا الله تعالى

باب في حقيقة قولنا رسول ونبي وحجة ومبعوث وامام وبيان [illegible]

طريق اللغة يفيد انه مرسل لان المرسل الى غيره برسالة قد تحملها اليه وقام بقبولها واداها وهذه
الفائدة ثابتة فيمن يحمله رسول الله تعالى ام يستقل الى غيره سواه وانما زيدت فيه اوصاف وشروط
نذكرها من بعد فهذا الذي يفيده طريق اللغة من دون تخصيص بعض من هذا الوصف دون بعض
لكن عرف الشرع قد اقتضى في اطلاق الرسول من كان الله تعالى قد ارسله الى الخلق دون من ليس بهذه
المثابة فجرى مجرى لفظ التقوى والطاعة والمعصية لان كل ذلك هو مخصوص بتقوى الله وطاعته
ومعصيته دون من سواه ولا فرق على هذه الفائدة بين ان تقول في الشخص انه الرسول مطلقا
وبين ان تقول انه رسول الله فاذا قال القائل في المستقبل بقولك في الشخص انه رسول الله قلنا
لا بد من الفائدة التي ذكرناها من طريق اللغة وانما يضاف اليه ظهور المعجز الذي يشرح من عداه
ولهذا لا يجعل امة الرسول وصحابته رسل الله عز وجل وان ادوا الشرائع عن النبي صلى الله عليه
وكذلك الحال في الرسل الذين كانوا يتوفدون عن النبي صلى الله عليه الى البلاد وهكذا الحال
في الامة اذا اجمعت على شيء او المخبرين اذا وقع العلم الضروري بخبرهم لانه لم يقع في واحد من
هؤلاء مصاحبة المعجز لهم فهذا معنى قولنا رسول الله وكما يصف من ذكرناه بانه رسول الله فانا
نصفه بانه نبي مطلقا او نبي الله ولا يصفه احد الوصفين من صاحبه وذلك لان هذه
اللفظة قد تهمز وقد لا تهمز فاذا لم تهمز افادت الرفعة لما تشهد له اللغة في النباوة
التي يراد بها الرفعة ومعنى قولنا فيه انه رفيع هو ما يرجع الى استحقاق الثواب العظيم وذلك
انما يثبت لتحمله هذه الرسالة وتوطينه نفسه على القيام بادائها والصبر على العوارض دونها
فلهذا لا يكون الرسول الا نبيا ولا يكون النبي الا رسولا لان هذا الاستحقاق يتبع ما ذكرناه
ولهذا لا نصف المؤمنين والصالحين بانهم انبياء الله ونصف الملائكة بانهم انبياء الله ورسله
لانه اذا كانت الفائدة ما ذكرناه فلا معتبر باتفاق الجنس واختلافه هذا اذا لم تهمز هذه
اللفظة فاذا همزت كانت من الاخبار وصح ان تفيد كونه مخبرا او كونه مخبرا وذلك لانه قد اخبر
وحمل كما اخبر وادى وذلك لان قولنا نبي على وزن فعيل وقد يجي ذلك بمعنى مفعل كسميع بمعنى
مسمع وحكيم بمعنى محكم وقد يجي بمعنى مفعول كبغيض بمعنى مبغوض وحبيب بمعنى محبوب فهو من احاد

القرين في سبيل الله وقد يقع وصف القرآن بحكيم بمعنى محكم لكن هذه الطريقة لا تفيد طريقة الرفعة
بنفسه بل لا بد من واسطة وهي ان يكون التحمل وغيره قد اخبره بمصالح امته والخبره بذلك
الا على طريق ادا رسالة اليهم وتحمله للقيام بذلك فيستحق الرفعة واما على الاول فهو مفيد
بنفسه الرفعة وعلى هذا الوجه ايضا لا يكون نبيا الا وهو رسول واما قوله عز وجل وما ارسلنا
من قبلك من رسول ولا نبي فانما يصح فيه طريقة العطف وان كانت الفائدة واحدة من جهة المعنى
لان اللفظتين في اصل اللغة مختلفتا الفائدة فاحديهما تفيد الرفعة والاخرى لا تفيدها الا
بواسطة على ما تقدم وغير ممتنع مثل هذه الطريقة في العطف ولهذا تقول احدنا فلان قادر
عالم وان كان معنى العالم يتضمن القادر فان قال قائل فهل تعتبر في هذه التسمية التي هي قولنا نبي ان
يؤدي الرسالة فيستحق الثواب على هذا الاداء قيل له يكفي توطينه نفسه على ادائها ولذلك
لا فرق في هذه التسمية بين ان يلحقه عارض فيصبر عليه ويؤديها وبين ان يوطن نفسه على
احتمال كل اذى وان لم يلحقه فاما وصفنا له بانه حجة ففيه اتساع ومجاز لان قوله
وفعله في الحقيقة هما الحجة لان معنى هذه اللفظة هو ما يقع به الاحتجاج ويعرف به
الصواب وليس هذه حال ذاته وقد استعمل فيه هذا اللفظ على طريق المبالغة كتسمية الغير
بانه عدل وما اشبهه ولما لم يكن هاهنا من يصح الاحتجاج بقوله وفعله لامر يرجع اليه سوى
من ظهر عليه المعجز من رسل الله منعنا من قول من جعل الائمة حجج الله عز وجل لانهم لا يشاركون
الرسل في هذه الصفة وهكذا فانا نمنع من قول من جعل العدد الذي يقع بخبرهم العلم حجة
لان الحجة في التحقيق هو كلامهم وانما يحصل لنا من العلم باعتبار صفاتهم واحوالهم فابطلنا
بذلك قول ابي الهذيل وقول عباد في خبر المخبرين بعدد وجعلهم حجة لله تعالى وعلى هذا لم نجعل
الامة حجة على السبيل الذي ذكرناه في الرسول لان قولهم وفعلهم لم يصحبه معجز وقولنا رسول
ونبي وحجة مما لا بد معه من معجز يظهر على من نصفه بذلك واما مبعوث فمن حيث اللغة
يقتضي ما اقتضاه نبيه كما قلناه في الرسول ولكن عند الاطلاق يفيد قريبا مما ذكرناه في الرسول فيفيد
ان الله تعالى قد بعثه الى الامم من الامم دون بعض واظهر المعجز عليه فلهذا لا نوصف الائمة

والمجبرون ان الله تعالى قد بعثهم وهم مبعوثون لكن الحال في المبعوث اتقوى من الحال في الرسول
لو ما مطلق فيقول قال الرسول كذا ولا يجري في تعارفنا قال المبعوث كذا وان كنا نعرف انه
لا يكون رسولاً من جهة الله تعالى الا وهو مبعوث ولا مبعوث وليس برسول

فصل في ان بعثة الرسل انما تجب على كل حال اعلم ان

وجوب البعثة اذا وجب فلاجل ما ثبت للمكلفين من الصلاح فيما يحمله الرسول وطريقة الصلاح
في ذلك ما قد تقرر في العقول ان بعض الافعال قد يدعوا الى بعض وقد يصرف بعضها عن بعض
فاذا علم الله تعالى ان في فعل المكلف ما اذا تمسك به كان اقرب الى فعل الواجبات العقلية
او ابعد عن القبائح العقلية او ان يكون فاعلاً لما ذكرناه لا محالة ولم يكن في قوى العقول ما يمكن
معه الوقوف على تفاصيل ذلك فلا بد من جهة الحكيم ان يبعث اليهم من يعرفهم ما ذكرناه
من المصالح كما اذا علم الله سبحانه ان في فعله جل وعز ما يدعوا الى الطاعة ويصرف عن المعصية
او يكون عنده اقرب الى ما ذكرناه فلا بد من ان يفعله بالمكلف وهذه طريقة الالطاف
التي هي من جهته جل وعز فاذا ثبت ذلك لم يخل حال المكلف من احد امرين اما ان يعلم من حاله
ما ذكرناه من دعاء بعض الافعال او صرفه او ان لا يعلم ذلك من حاله فان كان على الوجه
الاول فلا بد من البعثة لانه قد ضاق ما يجب عليه لا يتم الا بذلك فوجب كوجوبه ولزم ان
يزاح علته في هذا الاعلام ثم اذا بعث الله عز وجل من وصفنا حاله فيجب ان يكون للمكلف
طريق الى ان يعرف من جهته ما فيه صلاحه اما بان يشاهده او يبلغه من جهته ما يمكنه
معه الوقوف على ما فيه صلاحه فلاجل ذلك لم يجب ان لا يزايل الرسول وان لا بد من مشاهدته
وان لم يكن بد من كونه حيا في حال ما يتوجه التكليف على العبد لان المراعى هو ما ذكرناه من امكان
المعرفة لا غير وعلى هذا صح كوننا متعبدين بشرع محمد صلى الله عليه وان كنا غير مشاهدين
له وان لم يكن في الوقت حيا لما سلف الاخبار عنه وعن شرعه قد يأتي الوقوف عليه هذا
هو حال القسم الاول

واما الحالة الثانية فهي ان لا يعلم ما ذكرناه في

افعاله

افعاله دعاء وصرفاً فلا تجب البعثة وهذا بان يعلم من حاله انه مطيع فيما كلف عقلاً تمسك
هذه الشرائع او لم يتمسك بها او ان يعصي على كل حال تمسك بهذه الشرائع او لم يتمسك وكما انه كذلك
فلن يكون اقرب عند تمسكه بالشرعيات من ان يتمسك بالعقليات فعند ذلك لم يلطف له ولا صلاح
في بعثة الرسول اليه فلا تجوز ولا تحسن هذه البعثة كما لا تجب لان الحسن في هذا الباب غير منفصل عن الوجوب الا ترى
ان الذي يحسنه هو الذي يوجبه في محل الالطاف التي يفعلها الله تعالى لنا عند ما يحسن
وهذا بين فيما يفعله عز وجل من الامراض والمصائب وما اشبههما وان كان فيما عدا ذلك من ضروب
النعم قد يتصور حسنه من دون وجوبه لكن المقطوع بانه لطف من فعله جل وعز لبيان له
ما بيناه فقط فجملة ما نقوله في هذا الباب في الباب من ان وجوب بعثة الرسل ممكن حال ولم يجوز
انفصال التكليف العقلي عن التكليف الشرعي او خلو التكليف العقلي من رسول يبعث في حاله اما لما
يتصل بالدين من ابتداء الله تعالى ومن التنبيه على الادلة العقلية او لما يتصل بمصالح الدنيا
في منع الظالم وانصاف المظلوم وفي ثبوت الردع والزجر على ابلغ الوجوه بما يتكامل معه
التكليف وفي تعريف اللغات وبيان الفصل بين الاغذية وبين السموم الى ما اشبه ذلك
من علل يذكرونها مختلفة مع اتفاقهم على وجوب البعثة في كل زمان وامتناع خلو
شيء من الازمنة عن حجة من نبي او امام بحسب ما يجري الكلام عليه

فصول

اذا وجبت بعثة الرسول فلا بد من وجه يجب لاجله ولسنا نعرف وجه الوجوب في ذلك الا ما ذكرناه
من طريقة المصالح والالطاف فيما يحمله الرسول بدلالة انه ليس في وجوب هذه الشرائع
لا من يرجع الى اعيانها وصورها ووجوه لا ينفك عنها كما نقوله في العقليات ولا ان لم
اتفاق الشرائع اجمع كما قد اتفقت العقليات فاذا صح اختلافهما فيجب ان يكون لما قد وصفناه
وهذا يؤدي تجويز خلو بعض الازمنة من بعثة الرسل بان يعلم من حال اهل ذلك الزمان
انهم بحيث لا لطف لهم وان حالهم يستوي عند التعبد بالشرع وان لا يتعبدوا به فيجب
ان لا يصح ما قالوه من وجوب البعثة في كل زمان فان قالوا فلم لا يجوز ان يكون وجه



وجوب البعثة غير ما ذكرتم بل هو ما اشرنا اليه من الفصول والعلل التي يذكرها مخالفوكم

قيل لهم اما بعثة الرسول للتنبيه على معرفة الله والدعا الى توحيده فلا يصح لانه قد تتم هذه البغية بامور سواها الا ترى ان الدعاة يدعون الى الله ويدلون على توحيده وعدله وان لم يكونوا رسلا لله عز وجل ولا يظهر عليهم المعجزات وهكذا فقد يتوصل العاقل اليه بالخواطر الواردة عليه وبالتنبيه من ذي قبل ويبين صحة ذلك ان الطريق الى معرفة الله تعالى مما يشترك العقلاء فيه وهو معترض لجماعتهم ولهذا استغني الرسول عن رسول اخر لانه لو لم يستغن لادى الى ما لا نهاية له من الرسل ثم قال ولا فرق بين من اوجب بعثة الرسول لهذه البغية واحال ما ذكرناه وبين من اوجب عدة من الرسل وبين من اوجب ان يبعث الى كل واحد من الامة رسول وان يبعث في كل يوم رسول وكان الذي لاجله الزم ذلك هو لو البعثة واقعة تغني الرسول عنه في معرفة الله ومعرفة صفاته فلو جاز للمخالف ما ذكرناه ان يبعث الرسول ليدعو الى الله والى توحيده لم يكن ما جوزوه الا كما لم يجوزوه الا ان يقول قايل اجوز من كل ذلك ما لم يؤد الى مفسدة فاذا ادى اليها لم اجوزه ونقول فيما لم يوجد من جهة الله سبحانه انه ليس فساد دين فيه فيكون الواجب بعد الرجوع الى المدرك **فاما** ان قال انه يبعث موكدا لما في العقول كما تضمن الكتاب المنزل علينا تاكيد ما في العقول **فالجواب** عنه يجري على نحو ما سبق لان هذه الطريقة من التاكيد قد ثبتت في الواعظين والدعاة الى الله سبحانه فيخرج البعثة من غرض صحيح وتفارق ذلك ما قد تضمن الكتاب لانه كان على وجه السمع لا انه مقصود في بعثته ولم يبعث نبينا عليه السلم الا لشريعة قد حملها ومع ذلك فقد دعا الى الله **وبعد** فاذا كانت البعثة للدعا الى ما في العقول فيجب فيمن عرف من حاله انه مطيع في العقليات بكل حال او بعض فيها الا ان يبعث الله رسولا لوقوع الغنى عنه وهذا يوجب جواز

5

خلو بعض الازمنة او بعض المكلفين من بعثة الرسول وقد احالوه مع ان علتهم تقتضيه **قال منهم رحمه الله** على ذلك انه لا يكون بين النبي الواحد والانبيا فرق وبين ان يبعث في الزمان وبين ان يبعث في كل يوم وكل وقت وساعة وبين ان يبعث الى الجماعة نبي واحد وبين ان يبعث الى كل واحد منهم نبي وقد بينا القول في ذلك من قبل **ثم** ذكر قولهم انه يجب البعثة في كل زمان ليقوم المخطي وازالة خطاية وهذا ايضا بعيد لانهم ان كانوا يريدون بذلك ازالة خطايه في العقليات فيعرف من جهة الرسول ما من شانه ان يعرف عقلا فليس يخلو من احد امرين اما ان يكون كامل العقل فهو عارف او متمكن من ان يعرفه واذا عرفه الرسول فانما يحيله على ما تقرر في عقله ثم ان قوله يصير عنده حجة في ذلك فيحل محل الدعاة الى الله تعالى وان كان المبعوث اليه غير كامل العقل فلا سبيل له الى ان يعلم ذلك بكل حال ويبين ذلك ان ازالة خطا المكلفين عقلا هو بايراد الحجج والشبه وذلك مما يقوم غير النبي مقامه فلا وجه لبعثته والحال ذلك مع ان الدعاة الى الله سبحانه يفعلون ذلك وقد ينبه المكلف على خطايه في العقليات **وبعد** فاذا كان المعلوم من حال الواحد او الجماعة المعينين انهم لا يذهبون عن الصواب في معارفهم للازمنة لهم فيجب ان يستغنوا عن ارسال رسول اليهم وفي ذلك خلو بعض الازمنة عن الرسل وبعض لغلبتهم **واما** وجوب البعثة للفرق بين السموم والاغذية وللفصل بين ما يضر وينفع فبعيد لانه قد يمكن معرفة ذلك بطريق التجارب وقد يستغني بالنبي الاول عن تجديد البعثة في كل زمان ويوقف على ما سئل عنه بالاخبار ما يعرف به هذه التفرقة **وبعد** فكان ينبغي ان يبعث الينا في هذا الزمان نبي اخر يعرفنا تفاصيل السموم من علم الجملة لا يكفي في باب التحرز وقد ثبت خلافه **وبعد** فان تاثير الغذا والسم جميعا ليس هو على طريقة الوجوب حتى لا يرجا به ... فكان

يجوز ان يجري الله تعالى العادة في بعض الازمنة ان لا يوثر ما يوثر في زمان اخر فيكون حكم
الجميع سواء في انه يعذر ويستغني والحال هذه عن بعثة الرسل وفي ذلك نقض لقولهم في البعث
فان كانت البعثة تجب للفصل الذي قالوه فيجب فيمن قد بعث اليه الرسل ان لا يستغني عنه
بوجه اخر غير تناول السموم ومعلوم ان عمره لا بد من ان ينقضي وان التكليف لا محالة
ينتهي وانما الزم ذلك لانهم على هذه القاعدة كانهم جعلوا العلة في بعثة الرسول
ما يتصل بمصالح الدنيا في بقاء المكلفين وعافيتهم وحصتهم على ضرب من الاستمرار
وقد عرفنا انهم مع بعثة الرسل اليهم ومعرفتهم بالفرق بين السموم والاغذية يتركون ويخرجون
عن العافية الى خلافها وبعد فلو كان البقاء موقوفا على ذلك لكانت البهائم
ومن يجري مجراها لا يبقى لعدم تمييزها بين السموم وخلافها ولان الرسل لم تبعث
اليهم وقد عرفنا انهم يبقون مع الجهل بالفصل الذي قالوه وكذلك يجوز بقاء العقلاء مع الجهل
بذلك فلا يكون سببا لوجوب بعثة الرسل اليهم **واما** وجوب البعثة لتعريف
اللغات فانما يستقيم متى جعل طريقها التوقيف وطريقها عندنا المواضعة اولا
ثم يرد التوقيف من بعد فلو كان لاجل ذلك لوقع الاستغناء عنهم لانه متى يمكن
من المواضعة على اللغة عند قدرتهم على الحروف وسائر دواعيهم الى الافهام وعلمهم بانه
لا شيء اوسع في امكان الافهام من نحو الاشارة وما اشبهها الحروف فعند ذلك يصطلحون
على اللغة من اللغات وبعد فان كانت العلة في وجوب البعثة ما قالوه فينبغي جواز
ان لا يبعث اليهم الرسول لاستغنائهم بغير الكلام في الافهام من نحو الاشارة وما
اشبهها وعلى هذا يجري حال الاخرس وحال الصبي فيما يدفع الى معرفته او تعريفه هذا
وقد يجوز ان يخلو المكلف من الحاجة الى الافهام في بعض الاوقات فهلا استغني عن رسول
اليه بل هلا جاز ان يضطره الله تعالى الى العلم باللغة فتكون هذه طريقة التوقيف
من دون بعثة رسول يوقفه عليها **فاما قولهم في وجوب البعثة**

لردع المكلفين وزجرهم فغير جائز ايضا لانهم قد يستغنون بعقولهم عن الرسل
وانما يكون لقول الرسول مزية متى عرف نبوته وكلامنا في حسن بعثته لهذه البغية وبعد
فالحال في المكلفين في باب الردع مختلفة فقد يرتدع بعضهم وقد لا يرتدع فكان يجب ان
ينقسم البعثة الى وجوب وخلافه بل قد يعلم من حال المكلف انه لا يقدم على الظلم حتى يدفع
الى ردعه وتاديبه فكان يجب خلوه من رسول يبعث اليه واذا صح في واحد ما ذكرناه صح
في العدد الكثير ان يعرف من حالهم تمسكهم بالصلاح فلا يحتاجون الى بعثة رسول اليهم
ويبين ذلك ان غير الرسول قد يقوم مقامه في باب الردع والمنع من الظلم فلا وجه
للحاجة الى بعثته لا محالة فاما ان اريد بالردع ما يتصل بالحدود وذلك مما لا طريق
اليه الا بالشرع وفي شيء مما يجعله صلاحا دينيا للمكلف فعلى ذلك لا يجب
استمرار الحال به في كونه صلاحا في كل وقت لكل احد وهكذا على ما تقرر من كونه
صلاحا للمقيم لا يجب مثله في حال المسافر واما ان جعل الصلاح المتعلق به ما يرجع
الى الدنيا فالتشبيه قائم في وجوب البعثة لاجله واما ازالة الاختلاف فان اريد به ما
يتصل بالادلة فقد كفى الله بما قرر في العقول وان كان يعتبر بهذه الطريقة مما يتعلق بالمنع
فذلك مما لا يصح التكليف معه فصح بهذه الجملة انه لا وجه لوجوب البعثة في كل حال

باب في الوجه الذي له يحسن البعثة ويجب

اعلم ان وجه حسن البعثة ووجه وجوبها واحد وهو ما يحصل للمكلفين من الصلاح
في بعض افعالهم التي لا يمكنهم ان يقفوا عليه بعقولهم فلا بد من ان يزيح الله علتهم
بالبيان ونصب الادلة كما لا بد فيما هو لطف من فعل الله جل وعز ان يفعله واذا لم يكن
لضرورة العقل مدخل في معرفة ذلك ولا كان في ادلة العقول مجال فيما ذكرناه
فلا بد من سمع يرد على لسان بعض الرسل وقد كان من الجائز ان يسمع المكلف كلام الله

تعلى مقرونا بمعجزه او يكون على حد يظهر فيه الاعجاز وتضمن ذلك بيان مصلحة العبد
لان الذي في البان هو كبعثة رسول واظهار الاعلام عليه ولكن في بعثه الرسول واظهار
المعجز عليه مزيد فايده وهو ان يستغني المكلف عن الحاجه الى معجزات تتكرر عليه عند
كل حادثه بل المعجز الواحد الذي قام على هذا النبي كاف فاما قول القايل اذا لم يكن من
بعثه رسول ليتعرف من جهته الشرع بد حتى لم يكن في ضروره العقل ولا في ادلته ما يقتضي
ما حال الرسول في علمه بذلك الشرع الذي يوديه الى الامه فانكم ان قلتم يعرفه بعقله
فهلا استغنى غيره بعقله ايضا فلا يحتاج الى الرسل وان قلتم بان يخاطبه الله جل وعز
خطابا يعرف به ذلك فلم لا يصح مثله في امته فلا حاجه الى رسول يرد عليهم وان قلتم
بل بان يكون هناك رسول اخر اليه فالكلام فيه كالكلام في صاحبه فيتصل ما لا غايه
له من الرسل فيقال له اما الوجه الاول فلسنا نجوزه وانما نردد حاله بين امرين فاما
ان يعرف بخطاب من جهة الله تعلى يقترن به معجزا او يكون في نفسه معجزا فيعرف
بذلك صحة هذه المرتبة وتضمن ذلك وجوب ادايها الى الامه وقد ذكرنا انه كان
يجوز في الامه ان يعرفوا الشريعة بهذه الطريقة ولكن الاقرب الى صلاحهم بعثه
رسول اليهم واما ان يبعث الى هذا الرسول رسول اخر ويكون حاله كحال الامه
في ظهور المعجز على ذلك الرسول على ما بيناه في النبي عليه السلم في تلقيه جبريل صلى
الله عليه ثم لا يودي الى التسلسل لانا نجدهم ينتهون الى الوجه الذي ذكرناه من ظهور
معجز يعرف به نفس ذلك الشرع من دون رسول يحدد وعلى هذا كانا لا نظهر ان جبريل
عليه السلم يتعرف الشرع بما قد كتبه الله تعلى في اللوح المحفوظ مع معجز يقترن به
بنفس وجوب ادايه الى الرسول في زمان مخصوص ولهذا قال جل وعز بل هو قران مجيد
في لوح محفوظ وروي عن النبي صلى الله عليه كان الله ولا شي ثم خلق الذكر الى غير
ذلك مما قد مضى ذكره من قبل فقد تم بهذه الجمله على امرين احدهما انه يجوز ان

يكون في افعال المكلفين ما يتضمن صلاح حاله في فعل الواجب والامتناع عن القبيح ٥ والثاني لا
طريق الى معرفه ذلك الا من بعثه الرسل فبينوا كلا الفصلين ليتم ما قلتموه ٥ قيل له
ان طريق اثبات الالطاف ماخوذ من الشاهد وقد علم انه يجوز ان يكون من يدبر امره انما يجري
على الطريقه المستقيمه عند فعل يفعله به او عند فعل يتمسك به فيدعوه ذلك الى الصلاح ١٦٥
ويختلف حال هذه الافعال في المكلفين وهكذا الحال فيما يسمى عنده من القبايح لانه يجري على
ما ذكرناه من الوجهين فيما يفعله به او يفعله بنفسه فاذا ثبت ذلك صح التجويز الذي يريده
من انه لا مانع يمنع من ان يكون في افعال المكلفين ما يدعوهم الى الواجبات ويصرفهم عن القبايح بح
ولو عرفوا ذلك من جهه العقول لعرفوا وجوب فعل بعض ذلك ووجوب الانصراف عن بعض
لما يتضمن ذلك من دفع الضرر الا ترى انه لو لم يتمسك بهذا الفعل دعاه الى ترك الواجب
او الاقدام على القبيح وفي كلي الامرين مضره عليه فلزمه ان يفعل ما يوديه الى فعل
الواجب والانصراف عن القبيح وكما لو كان هذا الباب متصلا بمنافع الدنيا لعرف وجوب
ما وصفناه فكذلك اذا اتصل بمصالح الدين لان الطريقه واحده واذا ثبت ذلك فلا
بد من ان يبين الله تعلى للمكلف بتعريفه ما وصفناه لان هذا متعذر في قبيل
الامكان على ما تقدم ذكره في باب الالطاف

فاما الفصل الثاني

وهو انه لا طريق لذلك الا السمع فظاهر لان ضروره العقل لا يقتضي تفاصيل هذه
الافعال ولهذا يصح وقوع الاختلاف بين العقلا فيه وليس يمكن الاشاره الى استدلال
عقلي يتوصل به الى ذلك مفصلا فلا بد مما ذكرناه ٥ فان قال هلا صح ان يخلق الله
تعلى فينا علما ضروريا بما نريده منا في هذه الافعال على ان يعد في كمال العقل فلاجل
ذلك يصح وقوع الاختلاف فيه ٥ قيل له ان ذلك متعذر مع ثبات التكليف
لان الاضطرار الى مقصده مع حصول العلم بذاته اشد لا لا غير ممكن ويبين هذا
ان الصلاح الذي يتعلق هذه الشرعيات انما يصح اذا فعلت على طريقه مخصوصه
تتضمن العلم بالله تعلى لانا نريد بان نعظ [illegible]

ضرورة وذاته معلومة لنا استدلالا فان قال فلم لا يلحق ذلك بما يعرف كونه
لطفا بطريقة عقلية كما قلتم في المعارف قيل له لانه قد يعرف في العقل ان المرء متى
كان عارفا بالثواب يستحقه على فعل كان اقرب الى فعله وهكذا ان عرف استحقاق عقاب
على فعل فهو اقرب الى ان لا يفعل وانما يعرف فيما عدا المعارف ما ذكرنا بالوصف لا بالتعيين
الا ترى انه لا يمكن ان يعرف عقلا ان فعل الصلاة على الشروط التي ورد الشرع بها
هو لطف لنا وهكذا في افعال المناسك وما اشبهها وبين ذلك ان الذي يعرف من
الالطاف عقلا هو مما يستوي احوال المكلفين فيه لانه لا يجوز ان يكون العلم بالثواب والعقاب
يدعو بعضهم دون بعض وحال الشرعيات بخلاف ذلك فلهذا اختلف الشرائع في الازمان
والاعيان فاي طريق للعقل يقتضي بعينه ان صلاح هذه الامة في شيء وصلاح غيرهم
في شيء اخر فلا بد من سمع يرد على احد الوجوه المتقدمة وقد كان يجوز ان يبعث
الله الينا من غير جنسنا من الملائكة ونحوهم ولكن لما كان المعلوم ان المرء يكون
اقرب الى ان يقبل ممن هو من جنسه بعث الله الينا البشر وخصهم بالرجال ولهذا قال ولو
جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقال قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين
لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا فنبه على انا لو كنا في الفنا الملائكة لنزل علينا ملكا
وكل هذه الجملة في كيفية التعريف من جهة السمع والافعال ذكرناه فيما تقدم فان
قيل قد عرفنا كيفية المناسبة بين الالطاف العقلية وبين ما هو لطف فيه فما وجه
المناسبة بين الشرعيات وواجبات العقول قيل له ان علم الجملة في ذلك كاف فاذا
تعذر التفصيل وان كانت الشرعيات والعقليات قد استويا في المشقة ومن اعتاد
فعل الشاق كان اقرب الى فعل ما يشابهه وبعد فان المرء يترك في هذه العبادات
الشرعية او في اكثرها طريقة التكبر ويستعمل التواضع والخضوع فيكون ابعد
من التكبر في العقليات **ثم سأل** عن حسن بعثة الرسل لغير هذه البعثة
وذلك مما قد احتاج فيه فقال انه يجوز بعثهم للدعاء الى ما في العقول وتاكيد العلم

والعمل بذلك من دون تحمل شريعة وفي هذا الباب مفرد وان كنا قد ذكرنا بعضه من قبل
وقد يجري في كلام ابي علي وكلام من تقدمه من نحو الاصم وغيره جواز ان يوجب الله تعالى
هذه الواجبات تعريضا للثواب وربما مر مثله في كلام ابي هاشم وذلك يحتمل لامرين يصح
احدهما ولا يصح الاخر فان كانوا يريدون ان الفعل يختص بوجه الوجوب ويكون تكليفه للثواب
المستحق به فيحصل ذلك تبعا للوجوب فهو صحيح فاما ان جعلوا الغرض مقصورا على
الثواب من دون اختصاص الفعل بوجه الوجوب فذلك لا يصح لان ايجاب الفعل للثواب
لا يجوز والايجاب من الله تعالى ايجاب النوافل وبعد فاذا كان استحقاق الثواب يتبع
وجوبه في نفسه فلو وجب لاجل الثواب لوقف كل واحد من الامرين على الاخر ولو قدرنا
انه تعالى يوجب ما ليس له صفة الوجوب وضمن فيه الثواب لم يكن ذلك مما يخرج عن ان يكون في
حكم المتفضل به وليس يمكن ان يقال فاذا حسن من احدنا ايجاب الفعل لينفع بما يليه
فهلا جاز مثله فيه تعالى لانه انما يحسن من احدنا ذلك فيمن يستاجره لينفع بحصوله في
فعله فيكون ذلك هو الغرض ولا يصح مثله فيه تعالى **ثم سأل** فقال الا يجوز البعثة
لتعريف المكلفين شكر النعمة وذلك ايضا بعيد لان العقل قد دل على وجوب شكر
بالقلب وباللسان ومتى قيل انه قد يشكر الله تعالى بهذه الشرعيات لانها تتضمن التعظيم
فمن جوابنا ان ذلك لا يخرج كونها شكرا في الحقيقة على ما مضى ذكره وانما قد تتعلق بها
ضرب من الصلاح واللطف لا يعرف الا سمعا فقد عاد في الحال الى ان البعثة تجب للمصلحة
التي بيناها وهكذا القول فيما يلزم من بر الوالدين وطاعتهما وان لم يكن لهما نعمة لان طريق
ذلك طريق المصالح الشرعية فاذا ورد السمع بذلك فهو موافق لما قلناه فصح بهذه الجملة
ما قلناه من ثبوت الصلاح في هذه الشرائع وانه لا بد من شرع يرد بها وان يرد الرسل
من غير هذه الجملة لا يجوز ونحن نبين ما يجري من بعد ان شاء الله **فصل في ان البعثة**

الرسول من حسن وجه

قد ذكرنا بعض ما أوردناه هاهنا
وذكرنا أن حسن البعثة إذا كان لما ذكرنا من تعلق ضرب من صلاح العباد به لأنهم يعرفون
من جهة الرسل ما قد وصفناه فمعلوم أن هذا بعينه يوجب البعثة لأنه قد تقرر وجوب
اللطف على الله تعالى فيما يفعله ووجوب إزاحة علة المكلفين من كل وجه فصارت
البعثة مترددة بين حسن لا يبلغ حد الوجوب وبين أن تكون واجبة فتكون قبيحة ألا
ترى أنه إذا لم يكن المعلوم من حال المكلف ما ذكرناه فإن إرسال الرسول إليه عبث
وهكذا الحال في الألطاف التي هي من فعل الله سبحانه لا يحسنها إلا إذا وجب فعله
لما يقترن به الوجوب ونحو ذلك هو شكر النعمة وغير ذلك مما لا واسطة بين وجوبه
وقبحه فإن قيل إذا كان الذي يتحمله الرسول يصلح أن يكون من باب الواجب
ويصلح أن يكون من باب النفل فهلا قلتم إنه يبعث الرسول ويحسن بعثته ولا يجب إلا إذا
تحمل واجبات شرعية فإن تحمل النوافل لم يجب بعثته بل حسنت فقط لأن نفس ما يتحمله
مما يؤدي على المكلف فعله قيل له إن تكليف النوافل إنما يحسن تبعا للفرائض فإذا
لم يكن فيما تحمله الرسول واجبات فبعثته لأجل النوافل لا وجه لها وهذا مبطل على قول
بعض العلماء إن نوافل الشرع ألطاف في واجباتها دون واجبات العقل هذا على أنا لو قدرنا
أن هذه النوافل مما يتعلق بها صلاح المكلفين فلا بد من بعثة الرسول لتعريفها ولو
نظرنا إلى حالنا معها حتى نسلك بوجوبها على الله تعالى مسلك وجوب هذه الأفعال علينا
بل يجب عليه التعريف لكونه داخلا في إزاحة علة المكلفين وإن لم يجب عليهم ذلك الفعل
يبين ما ذكرناه أنهم إذا عرفوا أن في أفعال مخصوصة أنها تدعوهم إلى فعل الفرائض وتسهلها
عليهم فإذا لم يعرفوا ذلك كان بمنزلة ضرر يلحقهم وبعد فإذا كان في فعل المكلف
ماله الحظ الذي ذكرناه من تخفيف الواجب الشاق عليه ودعائه إلى فعله فإذا لم يعرف
ما قلناه اعتقد الحظر فيه لما فيه من مشقة عاجلة فيكون معرضا لاعتقاد جهل

فهذا أيضا وجه في وجوب تعريف النوافل لو صح انفصالها عن الواجبات الشرعية

باب في بعثة الرسول بلا شريعة

إذا ثبت حسن البعثة في الجملة فقد اختلف
العلماء فيما يجوز أن يتحمله الرسل فعند أبي هاشم وأصحابه أنه لا بد من أن يستفاد من جهتهم ما لولاهم
لم يمكن الوقوف عليه وذلك قد يكون شريعة مجددة وقد يكون إحياء شريعة دارسة
وقد يصح أن يكون طريق ما يعرفه من جهتهم العلم وقد يكون الاعتقاد دون العلم من دون
علم أصلا أو بأن يكون العلم يلزم واجبا والعمل يلزم غيره نحو ما قال في الكتاب إنه قد يجوز
أن يبعث الله رسولا ليعرف أنه تعالى يوفر العقاب على مستحقه ولولا السمع لكان يجوز العفو
ويجوز العقاب وقد يجوز أيضا أن يرد بمعرفة أحكام الحقوق لعمل بدت على الفساد على
الرجال وعلى كل حال فالواجب أن يستفيد ببعثهم ما كنا لا نستفيده لولاها وقد
كان أبو علي ومن تقدمه ربما أجازوا بعثة الرسل موافقة لما في العقول وتأكيدا لها ولم يكن
ذلك بمذهب مصرح لأبي علي ومن يجري مجراه ولكنهم حين تكلموا في البراهمة وزعمهم أنه يخالف
الرسل ما في العقول أو يرد بها بخلاف العقل مردود فقالوا لهم فهلا جوزتم أن يردوا
بتأكيد ما في العقول والدعاء إليها فقد دفعوا بذلك قولهم بقبح البعثة أصلا والذي يدل
على ما نقوله أنه لا بد إذا بعثه الله جل وعز من أن يظهر عليه الأعلام الدالة على صدقه
فإن أخلاه مما يدل على صدقه لم يجز ولا بد إذا ظهر عليه المعجز من أن يلزم أمته النظر
فيه فإنه إن لم يلزمهم النظر فيه لم يكن لإظهاره وجه لأن إظهاره عليه هو لأن
يعرفوا صدقه في دعواه ولا وجه لوجوب النظر في الأصل إلا الخوف من تركه
ضررا فإذا لم يتضمن بعثته صلاحا يلزمهم معرفته ولا يعرفونه إلا عند النظر
في العلم الدال على صدقه فلا وجه لإظهار المعجز عليه ولا لوجوب النظر علينا
في تلك المعجزات لأنا لا نخاف ضررا إذا لم نعرفه صادقا بل العلم حاصل لنا
بصحة ما نقوله من جهة العقل نظرنا في معجزا [illegible]
[illegible] لا نظهر

الله المعجزات علينا ولا ان يلزمنا النظر فيها ولا يصح ان يقال ان وجوب النظر في هذه
المعجزات يثبت على طريق الكفاية دون التعيين لانه لا يتصور في النظر هذه الطريقة
الا ترى انه اذا وجب دفعا للضرر عن النفس فمعلوم ان دفع الضرر عن النفس يتعين فان
قيل فهلا اظهر الله المعجز عليه ثم لا يلزم العباد ان ينظروا فيه بل يحسن ذلك
ويكون متى فعلوه كان احسن واولى دون ما يجعلوا واجبا **قيل** له متى قدر ظهور المعجز
عليه ان يقول لهم اني رسول الله ومعجزتي كذا وكذا ثم منعوا من النظر
في معجزتي ومعرفة صدقي فيما اقوله ومعلوم ان ذلك مما ينفر عن القبول منه ويبعد فاذا
فاذا لم يلزم النظر فيما يظهر على الرسول فيجب ان لا تفترق الحال بينه وبين الصالحين من
الناس فيجب ان يجوز ظهور المعجزات عليهم بان ينظروا فيها فيعرف صلاحهم وصدقهم ويكون
لنا في معرفة ذلك ضرب من اللطف بل يجب ان يجوز ظهوره على الكذابين ويكون لنا في النظر
فيه ضرب من الصلاح وفي كل هذا نقض بخبثه دون وجوبه وفي ذلك الحاق حال
الرسول بحال غيره من البشر وليس بعد ذلك الا ان يقال بوجوب النظر في معجزات الرسل
وليس لوجوبه وجه سوى الخوف من ضرر ولا ضرر يلحقه اذا لم يعرف صدقهم الا انه يتعذر
علينا معرفة مصالحنا الا بعد ان نعرف صدقهم **فان قيل** اليس يجوز ان يظهر الله
تعالى معجزا بعد معجز وان لم يلزم النظر في المعجز الثاني فقد بطل قولكم انه لا يجوز اظهار
المعجز الا والنظر فيه واجب قيل له ليس الامر على ما قدرته وذلك ان المعجز
الثاني يتردد بين امرين فاما ان يظهر لمن لم يظهر له المعجز الاول فهو يتمكن له
من معرفة صدق الرسول فلا بد من وجوب النظر فيه او كان المعجز الاول قد امكن
به معرفة صدقه فاظهار الثاني هو لتبيين صلاح ولطف فيه كانه قد عرف من
حاله انه لا يؤمن عند الاول ويؤمن عند الثاني فلا بد من النظر فيه ايضا فعلى كل
حال ليس يخلو من وجوب النظر فيه فبطل ما ظنه ونحو هذا هو في بعثة رسول بعد

رسول او ضم رسول الى رسول لانه لا يبقيه مما ذكرناه فان قال فلم لا يجوز ان يلزمنا النظر
في معجزته وان لم يحمل شرعا ولكن لان لنا في معرفة صدقه في دعوى الرسالة وفي العلم
بانه رفيع المنزلة عند الله تعالى مصلحة قلنا لو كان ما قلته لجاز ان يظهر الله المعجز عليه
ليعرف صدقه في احواله العامة من كل ما يشبه الضرب من الصلاح وان يظهر المعجزات
على الصالحين لمثل هذا الغرض وذلك باطل فليس الجواز اظهار الاعلام عليه ووجوب النظر ١٦٨
فيها الا لما ذكرناه لا غيره **واعلم** انا لما ذكرنا انه لا فايدة في بعثه واظهار
المعجز عليه اذا جاء بوفاق العقل بان رحمة الله عما يقوله من لحا العنا من ابانه مزية له على
ما قد تقرر في العقل وعلى الواعظين والدعاة الى الله وذلك لمزية قولهم ان المعجز اذا ظهر
عليه هيب مخالفته فيكون العباد الى القبول منه اقرب فقد حصل في ذلك ضرب من الصلاح
واللطف من دون [illegible] ونحن نتحملها والجواب انه كان يجب ظهور المعجز على الصالحين والعلما
والواعظين للمعنى الذي ذكرتم وليس صلاحهم ودعاهم خاصة بل كان يجب
ان يحصل هذا الضرب من الصلاح في ان يعلم خاص احواله ان يظهر الله المعجزات عليه
وان يلزمنا النظر فيها وكذلك انما الزم لهم قد خرجوا عن الفرض بالمعجزات على ذلك
الوجه الواحد وايضا فان هيبتهم مخالفته انما تكون بعد علمهم بالله تعالى فيهابوا
مخالفة رسوله واذا عرفوه استغنوا عن دعائه اباهم اليه وان لم يكن قد عرفوه فمن لنه
عندهم منزلة غيره فلا هيبة لنجوزهم فيه ان يكون مموها ممخرقا فان اضافة
انما سميت مخالفة الرسول اذا لم يكن المرسل في حكم المطلع على المرسل اليه المشاهد له
فاما اذا جاء الى قوم وهم عارفون بالله وعالمون بانه مطلع على ضمائرهم فكيف يقع لرسوله
هيبة في صدورهم وما قد يتصورونه من حال مرسله يزيد على ذلك وقد قال في الكتاب
يلزم على هذه القاعدة ان يجوز ان يبعث الله الرسل لتعريف المشاهدات وما يعرف بالحس
وان يكون دعاوهم اقرب الى الاجابة والقبول [illegible] من الهيبة فاذا كان

استفساد العاصي به والحال فيمن يبعث اليه الرسل كالحال في الرسل انفسهم وذلك
لانه ربما كان الصلاح للواحد من الامه ان يختص برسول كما يجوز ان يكون الصلاح
في ان يبعث اليه الرسل الى جماعتهم رسول واحد ومتى قدر ان صلاح كل واحد من
الامه ان يختص برسول وبمعجز مفرد وعند كثره المعجزات يخرج عن ان يكون العاصي
مستفسدا بل يصير نفس العاصي عاصيا فكان صلاحهم في لطف قبيح فلا يفعل الله
ما هذا حاله ولا يكلفهم الا ترغيبات والحال هذه كما لا يبعث من في بعثته مفسده للمكلفين
فان قال ارايتم اذا بعث الله تعالى رسولا الى المكلفين ايجب ان يبقيه لا محاله ام لا قيل
له قد يجب في بعض الاحوال ولا يجب في بعض فان كان قد ادى بعض شرعه ولم يؤد بعضا
وجب تبقيته حتى يتم اداء ما حمل وهكذا ان كان يرد عليه شرع مجدد بعد ما ادى
الاول فيجب ان يبقى حتى يصح ما بقي على الوجه الاول او يكون الصلاح في تاديته الى قوم لم يوجدوا
بعد فيجب ان يبقى حتى يوجدوا ويؤدي اليهم او يكون الصلاح ان يكرر عليهم الاداء حالا
بعد حال لعلم الله تعالى انهم لا يؤمنون الا عند ذلك فيجب ان يبقى حتى يكرر عليهم فاما اذا
زالت هذه الوجوه وكان قد ادى جميع شرعه ولبث بمنتظر شرعا اخر يرد عليه وكان صلاح
من بعده مدة في نقل شرعه اليهم بالاخبار المتواتره وقد ازاح الله تعالى عله الموجودين في
الوقت بهذا الاداء [illegible] الصلاح في تكريره عليهم فلا وجه لايجاب تبقيته واذا لم
يجب جاز ان يتفضل الله تعالى عليه بها الا ان يقدر في تبقيته مفسده فلا بد من الاخترام
ونفارق تبقيته نفس البعثه لانها تردد بين قبيح ووجوب وقد يصح في تبقيته الوجوب والحسن
والقبح على ما قررناه ونعم ممتنع ان يقبح تبقيته اذا علم انما يبتلى بنبي اخر ينسخ شرعه
ويمنع الناس من القبول منه لان في ذلك ضربا من التنفير ولسنا نقول انه يؤدي الى عزل
الرسول عن كونه رسولا لانه اذا كان المستفاد به ما يرجع الى اعظامه فلن يخرج عن ذلك
واما [illegible] الذي ذكره في اخر الباب فهو مبني على ما تقدم [illegible] قد بينا انه قد

العقل كافيا في هذا الباب فهكذا في الدعا الى الله تعالى والى ما تقرر في العقول فيبقى هذه
الجمله انه لا بد من امر يعرفه من جهة الرسول لولاه كان ذلك طريق اليه ه

باب في كيفية بعثة الرسل

اعلم انه اذا كان اصل البعثه للصلاح فالكيفيه
فيها لا بد من ان يترتب على الصلاح ايضا وبيان ذلك انه اذا علم الله ان الصلاح الذي
ذكرناه يتعلق ببعثة واحد بعينه كانت بعثته هي الواجبه وان استوت احوال
جماعة في تعلق الصلاح ببعثتهم فذلك على ضربين احدهما ان يتعلق الصلاح ببعثتهم
على الجمع فيجب ان يبعثهم معا ويحلون عند ذلك محل الرسول الواحد وحكم المعجز
يرجع اليهم على سواء وقد يكون على وجه ثان وهو ان يتعلق الصلاح بافراد بعثة
كل واحد منهم دون الضم والجمع فاذا استوت احوال العقلا جماعتهم فيما ذكرناه
فالله تعالى في حكم المخير في بعثه كل واحد اللهم الا ان يكون في احد منهم مزيه
الصلاح [illegible] فيمن عداه فحينئذ يلزم بعثته خاصه دون غيره لان ما اوجب
اللطف اوجبه على ابلغ الوجوه وليس يجوز ان يكلف اداء الرساله الى جماعه لا على
ان يتعين الفرض على كل واحد منهم بل ان قام بها هذا الواحد يسقط عن الباقين
عند بيان ذلك ان المعجز اذا ظهر على هذه الجماعه فنسبته الى الجميع واحده فان
جاز لبعضهم ان لا يؤدي الرساله مع وجه ظهور المعجز عليه فيجب ان يتعلق الصلاح
ببعثة جماعه ان يجب على كل واحد منهم بعينه وان يظهر المعجز على حد [illegible]
اليهم على سواء فاما ان كان الصلاح في ارسال واحد بعد واحد فذلك ايضا جايز
وان كان لا بد من ان يختص الثاني بزياده على الاول لما تقدم من ان بعثه الرسول لا بد
فيها من شريعه دون ان يكون مجرد [illegible] ولا بد ايضا من اظهار معجزه بعد معجز
وهذا في الازمان المتغايره ظاهر فاما والزمان واحد وظهور هذه المعجزات
موقوف على ان لا يبلغ [illegible] المعنى لانه يقدح في شرط كونه معجزا وهو

يصح تعلق الصلاح بان يبعث الى واحد دون غيره والى جماعة الجملة باسرها فلهذا ازدنا ان
نعرف ان بعثه هو الى الواحد او الى الجماعة فانما هو بالرجوع الى قول هذا الرسول فاذا اقام المعجز
على صدقه وقال انى مبعوث الى هذا الواحد او الى هذه الجماعة او الى جميع المكلفين
قبل قوله في ذلك وقد يصح ان يكون الذي به نعرف اختصاص بعثته بواحد
او بقوم ان يكون معجزته مما يتاتى الا من هذا الواحد او من هذه الجماعة ان تعرفه
معجزا ولا بد فيمن بعث اليه الرسول ان يتمكن من معرفة صدقه بالمعجز فاذا تعذرت
معرفته على غير هذا الواحد علم انه ليس بمبعوث الا اليه ولا يلزم على بعثه
رسولنا صلى الله عليه الى العجم لانهم قد تمكنوا من العلم بان القرآن معجز
بمعرفتهم بعجز العرب مع شدة حرصهم ولولا كونه معجزا لما عجزوا عنه

باب في ذكر مسائل البراهمة وجوابها

اعلم ان كثيرا مما يورد في هذا الباب قد اجبنا عنه من قبل ولكنا — يورد
نذكر في كل شبهة ما يخصها فاذا قال البراهمة ان العقل الذي ركبه الله
فينا هو الامام والعيار والزمام فسبيل كل شي ان يكون مردودا اليه
ومعروضا عليه فاذا وافقه فمقبول واذا خالفه فهو مردود فاذا كان
للعقل ما ذكرناه من الحق فيجب ان يكون العمدة البتة وافقه به عن الرسل ونغنيه — تحط
فانهم ان جاوا بوفاق العقول فقد اغنتنا عنهم وان جاوا بخلافها فلا قبول لهم
لان اهل العقول لا يقبلون الا ما وافق العقل دون ما خالفه والاصل في هذه الشبهة
على اختلافها واختلاف العبارات عنها ان الرسل ما جات بما خالف العقول بل هي
التي تبعث والرجوع الى ما تقتضيه هو الواجب لكن دلالتها على ما يدل عليه يكون
بالوصف والاجمال دون التفصيل والتعيين فاذا لم يكن في قوتها بيان للاحكام الا
على ضرب من الاجمال لم يمتنع ان يعضد بالسمع الوارد بتفصيل ما يجمله العقل

ولا يكون

ولا يكون في ذلك مخالفة للعقول وبيان هذه الجملة انه قد تقرر في العقل جواز
ان يكون في افعالنا ما يدعونا الى الواجبات ويصرفنا عن القبائح ولو تعبدنا لنا لعرفنا
وجوبها وهكذا يجوز ان يكون في افعالنا ما يلحقنا به ضرر ومفسدة ولو تعبدت لنا
لعرفنا وجوب تجنبها وقبح الاقدام عليها وهكذا اذا جاز ان يكون في افعالنا ما يقوى دواعينا
الى فعل الواجب فيجب ان نفعل بحسبه فاذا ورد السمع فانما يرد بالكشف عن ثبوت
نفع وصلاح في هذا الفعل وعن ثبوت ضرر وفساد في ذلك الفعل فيلحق بما تقرر في العقل
من دون ان يقال بانه مخالف للعقول وغاية ما في ذلك ان طريق العلم بثبوت هذه الاحكام
مختلف وهذا كما انا نعرف بالعقل وجوب التحرز من الوقوع في البير لانه نشاهد
لها ولو كان اعمى لعرف وجوب التحرز من الوقوع فيها بالخبر وعلى كلا الحالين يعمل بمقتضى
العقل وهكذا اذا دفع الانسان الى شي من هذه الاعلال الحارة فانه يعرف بعقله
ان كلما زاد في الحرارة وجب عليه تجنبه وكلما كان من باب المطيبات فعليه ج
وبعض ذلك يعرفه بالعقل والعادات والاختبارات وبعضه يرجع الى قول الاطبا ثم لا
يبالي اذا رجع الى قولهم في تفصيل ذلك والترتيب في كيفية العلاج انه قد فعل
ما يجب عليه عقلا حتى يصير ذلك معلوما فكذا الحال فيما ذكرناه مما يرد السمع عليه
وانما الفرق بين الامرين ان طريق العلم باحد الامرين يفتقر الرجوع الى قول الاطبا وفي الثاني الذي
يجوز ان يتوصل اليه بالخبرة وفي الاخر لا يعرف الا بالسمع الوارد من جهة الله تعالى وكان
الذي لاجله احتج به الكهانة في حكم المغيبات من الامور ولا دليل من جهة العقل
على ذلك الا نرى انه يتصور هذه الترغيبات ان المتمسك بها يكون اقرب الى ان يفعل
ما يجب في عقله وجوبه او ان ينصرف عما تقرر في العقل قبحه وبهذا الوصول اليه عقلا
ولهذا اقتصر سائر الالطاف العقلية من افعال المكلفين على معرفة الله تعالى وعلى
العلم باستحقاق الثواب والعقاب من جهته لان المتقرر في العقل ان باستشعار الضرر
يصرف عن فعل ما يضر واعتقاد النفع يدعو الى فعل [illegible] سفه
وقد ذكر

في مثال ذلك ان العاقل لو عرف لغة من اللغات وعرف الاسما التي تواضعوا عليها جاز
ان يجهل اعيان المسميات فلو نبهه رسول من الرسل على اعيان المسميات لم يكن ذلك نقضا
لما تقرر عنده من المعرفة فكذى الحال في تنبيه الشرع على اعيان هذه الافعال فصح
بهذه الجملة الجواب عن جميع ما يوردونه في نظاير هذه الشبه لانا نجد ما يوردونه
مما شابه ذلك قولهم انا لو خلينا والعقل لكنا نستقبح افعال الصلاة والصيام وغيرهما
فكيف يجوز ان يقضي بوجوبها شرعا وهل في ذلك الا مخالفة الشرع للعقل الجواب من
جوابنا عند ذلك ان نقول لسنا نستقبح هذه الاشيا الا لما يظهر علينا فيها من تعب لا يقابلها
نفع فاذا قدرنا ان فيها نفعا او دفع ضرر فلا شي من هذه الافعال الا وهو يستحسن عقلا
فاذا كشف الشرع عن ثبوت نفع او اندفاع ضرر حل محل ما نعرفه بالعقل او بالخبر فقول
القايل انا لو خلينا والعقل لكنا نستقبح افعال الصلاة وغيرها على الاطلاق خطا ولكنا
نستقبح ذلك بالشرايط التي بيناها فاذا عرفنا الشرع ثبوت نفع وصلاح ديني فلا بد
من القضا بحسنه ووجوبه وعلى هذه الطريقة يجري الجواب اعتراضا عن قولهم اذا كان لا يصح ان يرد
الشرع بوجوب الظلم والكذب وغيرهما ولا بقبح الانصاف وما اشبهه لما كان العقل
قد اقتضى في بعض ذلك الوجوب وفي بعضه القبح فكذى الحال في هذه الافعال الاخر من نحو
الصلاة وغيرها وذلك لان قبح ما يقبح من ذلك لصفة لازمة لم تزل عن الموصول
بحال فلم يجز ثبوت وجه القبح الا والفعل قبيح واما هذه الافعال الاخر فليس قبحها الا اقتضى
العلم لما يقترن بها من ضرر او اخلال بواجب واذا حصلت فيها منافع فقد زال وجه القبح
عنها فجاز ان يرد الشرع بتغير حالها من قبح الى حسن بدلالة على ما يقترن بها من الوجوه وجل
ذلك محل ان يقال للعاقل احسن السفر للتجارة لانه لا يجوز ان يطلق الجواب عن ذلك
اطلاقا ولكن يقول ان امل المسافر ربحا حسن منه السفر والا لم يحسن فكذلك يجب ان يكون
الحال في هذه الافعال

وأما قولهم ان فيما جاءت به الرسل امورا تعد من باب السخف

ومحاسن المروة كنحو افعال الحج خاصة من طواف وسعي ورمي وترك للتطيب واللبس
فالجواب عنه يجري على الوجه المتقدم لانا نقول الحسن من هذه الافعال الا وقد يتصور فيه
وجه الحسن لثبوت نفع وحصول غرض فلهذا يستحسن الطايف ان يطوف حول بنيه معروفا ١٥١
لاشتراط مدة وقد يسعى هربا من السبع وعند استقبال والده وصديقه وعند استشعار
بشرى له وقد يرى له الطبيب ان يسعى ولا يلزم موضعه في بعض الاعلال وقد يرمي بثمرة
على شجرة لتسقط وقد يترك حلق راسه من علة وقد يتجرد من ثيابه لاغراض مخصوصة
ن فثبت صحة ما قلناه في الجملة فاذا ورد الشرع بثبوت منافع ومصالح واندفاع مضار
في هذه الافعال فكيف تعد سخفا وهل ذلك الا عين الصواب والحكمة فاذا سلم الخصم جواز
ان حسن هذه الافعال للوجوه التي ذكرناها وقال انكم اوجبتم ان تكون المنافع فيها عايدة
على الدين فما طريق العلم بذلك قلنا من جهة الرسول الذي نعرف صدقه فلا يجب
ان نقف على وجه الصلاح مفصلا بل الجملة كافية في ذلك وهكذى الحال فيما بيننا ناغنه
لا ما نعرفه مفسدة وان لم نعرف الوجه مفصلا ولن يتم ذلك الا بعد العلم بالله وعدله
ليطلع فيمن يظهر عليه معجز انه صادق ونعتمد قوله ولا يمكن ان يقال فلو كان ذلك
مصلحة لا تعقب احوال المكلفين فيه في جميع الازمان لان كونه صلاحا اذا لم يكن على الاطلاق
جاز ان يختلف وعلى هذا جاز فيما يكون مصلحة لاحد ولديه ان لا يكون مصلحة لصاحبه
وفيما يكون مصلحة له في وقت ان لا يكون كذلك في وقت اخر وكيف يسال عن مثل هذا من
يقر بالالطاف العقلية من نحو الالم وما اشبهها مع علمنا باختلاف الاحوال في الازمان والاعيان
والكلام في هذه المسلة يتعلق بجواز نسخ الشرايع ويجيء من بعده

ماده في بيان ما

يدل على كون الرسول رسولا اعلم ان الله تعلى اذا بعث رسولا وكان الغرض بعثته ان
يعرف مصالحنا من جهته ولا يتم ذلك الا بان نعرفه مبعوثا من جهة الله تعلى وصادقا
في دعواه للنبوة والعلم بذلك مع التكليف لا يصح ان يكون بطريقة الاضطرار لانا

اذا عرفنا ذاته جل وعز وصفاته استدلالا فكيف نعرف تصديقه بالمعجز لهذا
الرسول ضرورة واذا لم يكن طريقه الا الاستدلال فمعلوم انه لا بد لهذا الدليل من
تعلق بالمدلول لانه اذا فقد هذا التعلق لم يكن بان يدل على صدقه اولى من ان يدل على
كذبه فاذا ثبت ذلك قلنا ان جميع ما يفعله الله تعالى لا يخرج عن امرين احدهما
بطريقة العادات والثاني ان ينقض العادة به فاذا كان معتادا من الامور
قد لا يدل على صدقه كدلالته على كذبه فيخرج عن ان يكون له بدعواه تعلق ولا يصح والحال
هذه ان يدلنا الله على صدق هذا المدعي للنبوة بالمعتاد من الافعال فلا بد من ان يكون
ناقضا للعادة ليعرف انه كان لاجله نقض العادة اذ الغرض به تصديقه ولا بد ايضا من
ان يكون مع كونه ناقضا للعادة متعلقا بدعواه والداعي الى كونه مستندا به فلا
يدل على صدقه واذا لم يمكن في القدرة ان يدلنا الا بهذا الوجه فلا معنى لقول القائل هلا
دلنا بغيره لانه يجري مجرى من يقول هلا وصفتموه بالقدرة على ما ليس بمقدور اصلا
وعلى هذا لا يجوز ان يكون موصوفا بالقدرة على ان يعرفنا من طريقة الدلالة صدقه
بمطالع الشمس ومغاربها على العادة المالوفة فكذلك الحال فيما عدا المعجزات فاما
قول القائل اذا اقام المعجز مقام التصديق بالقول فلم لا يجوز مع التكليف ان يعرفنا صدقه
بقوله صدق في دعوى النبوة فالجواب عنه انه اذا لم يكن الا مجرد هذا القول جوزنا ان
يكون كلاما لله تعالى وجوزنا ان يكون كلاما لغيره فلا بد من امر اخر يعرف به انه كلامه
ليقع به الثقة وليس ذلك الا بان يكون معجزة في نفسه او يقترن به معجز اخر فيعود
الحال الى ما ذكرناه ٥ فان قيل فهلا عرف نبوة هذا النبي بخبر نبي اخر ٥ قيل
له لا بد في النبي الاول من ان يظهر عليه معجز فقد عاد الحال الى ما ذكرناه وان كان
بواسطة على انا نبين ان مع ظهور الخبر من جهة الرسول الاول لا بد من ظهور المعجز
على الثاني لامر يرجع الى الدلالة من طريقة الابانة والتخصيص والمفارقة لمن خالفه مع ثبات
التكليف وكون هذه المعارف استدلالا فاما ان قدرنا زوال التكليف وحصول

المعارف ضرورة فالعلم بصدق هذا المدعي للنبوة يجب ان يلحق بذلك ويستغنى
عن الادلة وسنذكر القول في صفة المعجز الذي جعلناه دلالة على صدق الرسالة

باب في صفة المعجز

الذي اوجب الكلام في ذلك ان مع هذا الرسول
اذا قال انا اذا كنت رسولا فما بالنا يلزمنا الانقياد لك فلا بد من ان يظهر عليه
من عند الله ما يعرف به صدقه اما بمسئلة منه او من غير مسئلة لانه لا يجوز ان يخليه
الله عز وجل بعد ارساله له من امر يدل على صدقه ٥ فاذا تقررت هذه الجملة احتجنا
ان نعرف صفة هذا الدليل الدال على صدقه وقد ذكر في صفته التي لا بد من معرفتها
ليتم الاستدلال به شروطا نبينها في باب من بعد الطريق الى معرفة تلك الاوصاف والشروط
واتبع ذلك بباب اخر ذكر فيه الدلالة على وجوب اعتبار هذه الشروط **فيما**
عنده رحمه الله في شروط المعجز واوصافه ان يكون ذلك من فعل الله
تعالى او جاريا مجرى ما هو من فعله وان يكون له تعلق بدعوى هذا الرسول او يكون ناقضا
وافرد عن هذه الجملة ان لا تقدر العباد عليه في جنسه او في ايقاعه على ذلك الوجه وان كان
قوله انه يجب كونه ناقضا للعادة قد احتوى على ذكر انه لا يكون بهذا الوصف الا والعباد
لا يقدرون عليه ثم قال وقد دخل تحت قولنا انه يجب تعلقه بدعواه ان يختص هذا المدعي للنبوة
دون غيره فلا يجب افراده شرطا على حدة وهكذا فلا يجب ان يشترط بقاء التكليف
لتجويزه عن انتقاض العادات عند قيام الساعة لان قولنا يجب تعلقه بدعواه واختصاصه
به قد اغنى عن ذلك لانه لا يثبت هذه القضية عند قيام الساعة وهكذا فلا يجب ان
يشترط حدوثه وتجدده دون ان يكون باقيا قد ظهر على غيره من قبل لانا اذا اوجبنا
تعلقه بدعواه واختصاصه به لم يكن بد من تجدده وحدوثه في تلك الحال فانه اذا كان
باقيا ظاهرا على غيره من قبل فاختصاصه وتعلقه بدعواه كاختصاصه بغيره وتعلقه
بدعوى غيره ممن ليس بنبي ودلالته على صدقه كدلالته على كذبه ٥ فان قيل
لم لم يشترط بعد ذلك الا يظهر على الانبياء قيل له ان هذا من جملة لقيام

الدلاله عليه لا انه ما يحتاج فيها الى معرفته في الاول المعرف صدق من ظهر عليه في دعوى النبوات لان الشروط التي بيناها كافيه في هذا العلم ثم ينظر من بعد فيعرف ذلك من جمله احكامه فهو كما نقول ان الرسول الذي يظهر عليه المعجز او يظهر في زمانه وهو معجزه له لا بد من معرفته به اذ لا يجوز وهو معجز له ان يعرفه غيره ولا يعرفه هو فهذا وان لم يكن منه بد فلا يحتاج الى ذكره في اول الباب فان قيل فقد اغفلتم ما لا بد منه وهو مفارقه المعجزات الحيل ومباينتها لها ومعلوم انه اذا لم يعرف ذلك لم يمكن الاستدلال به على صدق المدعي للنبوه قيل له ان ما ذكرناه قد اشتمل على ذلك ايضا لانه لا يكون من فعل الله ناقضا للعاده خارجا عن مقدور العباد في الجنس او في الصفه والحيله فيه لا تتاتى لانها انما تتهيا في مقدورات العباد فلا ينبغي افراده بالذكر

باب في بيان الطريق الى معرفه هذه الصفات

اما الذي به يعرف كون المعجز من جهه الله تعالى فهو بان يكون من غير اجناس مقدورات العباد او بان يكون من جنسها ولكنه قد وقع على وجه لا يقدر العباد على ايقاعه على ذلك الحد فالاول هو كوجود الحياه وخلق الاجسام على ما يرى من الزياده في اجزاء الطعام واجزاء الماء وكما لو خلق لونا من الالوان الى ما اشبه ذلك لان كل هذا يعلم ان العباد لا يقدرون عليه وانما المخصوص بالقدره عليه قادر لنفسه وهكذا اذا كان الجنس مقدورا لنا ولكنه يقع على وجه لا يتاتى منا ايقاعه على ذلك الحد كفلق البحر فانه من جنس التفريق المقدور لنا ولكن لا يقدر العبد على مثل ذلك وكتسبيح الحصا فان الكلام مقدور لنا ولكن لا يصح منا ايجاده الا في محل مخصوص فاذا وجد لا على الحد الذي يوصف العباد بالقدره عليه فلا بد من اضافته الى قادر لنفسه واما الذي به نعلم انتقاض العاده فهو ان يسبق لنا العلم بضرب من الاختبار اجرى الله تعالى العاده في نعو امثالها على طريقه مخصوصه فاذا وجد ما يخرج عن هذه الطريقه عرفنا انه نقض للعاده

وهذا كما قد جرت العاده ان يحيي الله الولد في بطن امه ولم تجر العاده بوجود الاحياء من جهته فيمن كان حيا ثم مات وكذلك فقد يجوز من جهه العاده ان يخلق الناقه في بطن امها فاما ان يشق الجبل عن ناقه فيخرج منها فهو بخلاف المعتاد وليس الغرض بما نعده نقض عاده الا ان ينقض عادات من قد ظهر ذلك فيهم النبي بينهم ولهذا فقد يجوز ان يكون الشي معتادا عند قوم فلا يكون ظهوره معجزا لهم ولا يكون معتادا عند اخرين فيكون معجزا لهم وعلى هذا لا يكون سقوط الثلج عندنا خارجا عن العاده ولو سقط بتهامه الثلج ووجد عندهم لما كان نقض عاده كما لو وجد لما عندنا في شده الحر والصيف الصايف لكان نقض عاده ويبين صحه ذلك انما يفعله الله تعالى ابتدا من الامور لا يصح ان يعطى حكم نقض العادات الداله على صدق الرسل لما لم يتقدم فيه عاده فوقع ذلك مخالفا لها فكذلك باحوال القيامه وما يظهر عند اشراط الساعه لما كان في حكم الموجود ابتدا ولم يكن قد حصلت في تلك الاوقات عاده معتبره يكون ما يظهر ناقضا لها لم يصح ان يعد من قبيل المعجزات فان قيل فقد يفعل الله تعالى الشي ابتدا ويعد معجزا من دون تضمنه لنقض العاده نحو العلم الذي اعطاه الله تعالى ادم عليه السلم باللغات والاسما قيل له ذلك جار مجرى الاخبار عن الغيوب والعاده غير جاريه بان يتمكن المرء من الاخبار عما يستره الغير في نفسه وهذا سلك المنابه فلاجل ذلك معجزا لانه قد تضمن معنى نقض العاده واما طريق العلم الى انه متعلق بدعواه ومختص به فهو لظهوره عقيب دعواه لا عقيب دعوى غيره ولا عند فقد الدعاوي جمله والمقصود بذلك ان يكون الرسول مدعيا للرساله ومستجيبا لا دعائها وان لم يكن مجددا لها فعند هذا يعلم انه ما قصد القديم جل وعز الا التصديق له لانه لو لم يكن قاصدا التصديق له لما جاز ان يظهره عند ذلك لان فيه ضربا من التلبيس ولهذا لا يجوز ان يصدقه بالقول الا وهو صادق فكذا الحال في اظهار المعجز فهذه طريقه القول في العلم بهذه الاوصاف والشروط

باب في وجه الحاجه الى هذه الشروط

في دلالة المعجزة لا يمتنع في الأصول وقوف الدلالة على شروط مخصوصة وهذا مستمر
في العقليات والشرعيات إذا تأملتها ويفارق العلل الموجبة ويلحق بالأسباب وقد
ذكرنا الشروط التي يفتقر إليها فأما الطريق الذي يعرف الحاجة إلى اعتبار هذه
الشروط في دلالة المعجز أن عند عدمها أجمع أو عند عدم بعضها لا يدل
وعند اجتماعها يدل وهذه الطريقة يثبت الشروط في الأصول أما وجوب كونه
من فعل الله أو أن يجري مجرى ما يكون من فعله فهو لأنه تعالى إذا كان هو
الدال والمصدق فلا بد من أن يكون الدليل فعله أو يتعلق بفعله يبين ذلك أنه لو لم
يكن من فعله وكان من جهة العباد ولم يثبت حكمتهم لم يأمن ظهوره على الكاذب
ألا ترى أنا نقيمه مقام التصديق بقوله ولا يكون التصديق دلالة على صدق أحد إلا بعد
ثبوت حكمته والعلم بأنه لا يصدق إلا الصادق فإن قيل فكان ينبغي أن تجعلوا
أحد الشروط في دلالة المعجزات كونه تعالى حكيما قلنا لا بد من ذلك على الحقيقة
ليصح الكلام في النبوات جملة ألا ترى أنا نعد الكلام في ذلك من أبواب العدل ولن
يتم العدل إلا بما قلناه لكنا إنما نتكلم بعد ثبات هذه الجملة كما أنا نتكلم بعد إثبات
الصانع في النبوات فيجب أن يذكر ما يختص دلالة المعجزات دون ما لا يختصها فلذلك لم نذكر
ما قلته فهذا هو القول في الشرط الأول **فأما الشرط الثاني** وهو
كونه ناقضا للعادة فالوجه فيه أن المعتاد من الأمور قد يستوي حاله في
تصديقه وتكذيبه وقد يستوي في النبي والمتنبي ويكون ذلك جاريا مجرى طلوع
الشمس من مطلعها وغروبها في مغربها وخلق الحيوانات في بطون الأمهات
والحر في الصيف والبرد في الشتاء وكل ذلك لا يتعلق بدعواه ولا يقتضي صدقه
فإذا أراد تعالى تصديقه فلا بد من شيء ينقض العادة حتى إذا أخرج الناقة من الجبل
وأتى بالبرد في الصيف والحر في الشتاء وأبرأ الأكمه وأحيى الموتى أمكن أن يقال
ما كان الله ليفعل ذلك إلا ومراده تصديق من أظهره عليه ولما كان قد ذكر

في جملة الشروط أن لا يقدر العباد عليه في جنسه وصفته ولا يمكنهم التوصل
إليه أعاد القول هاهنا في تفصيله فقال متى كان مما يقدر العباد على التوصل إليه
من جهة العادة فقد صار من قبيل ما هو كالمعتاد لأن إمكان وقوعه من العباد
يجعله مثل الأمور التي تحدث من الله سبحانه بالعادة فكما أن المعتاد من الأشياء
لا يدل على صدق الرسل فكذلك ما كان التوصل إليه من جهة العباد ممكنا
وقد بينا أن كونه من جهة الله ووجود اتفاق العادة به قد يتم أن الأشياء من العادة مثله
وأما الشرط الثالث وهو وجوب تعلقه بدعواه فإنما يجب اعتباره
لأنه إذا لم يطابقها ولم يتعلق بها لم يكن بدلالته على صدقه أولى من دلالته على
كذبه ويجري مجرى الأمور المبتداة المنفصلة فكما لا يدل أمثال ذلك على نبوة الأنبياء
فكذلك ما يحدث عند دعواهم ولا على حد يطابقها ويبين ذلك أن تعذر ظهور المعجزات
تعذر التصديق بقوله فكما لا بد في التصديق من جهة القول من أن يقترن بالدعوى
فكذلك المعجزات ويوضح ذلك أن السبب الداعي إلى ظهور المعجزات إنما هو دعوى هذا
الرسول للرسالة وقول الأمة له من أين صدقك فيما تدعيه ولماذا يلزمنا القبول منك
فيقول الملك قد أتاني الله من المعجز وذلك وإن لم يكن منطوقا به فهو في حكم المنطوق به وعلى
نحو هذا لو ادعى أحدنا على غيره أنه رسوله إلى بعض الناس لكان إذا أراد أن يستشهد
المرسل بتحريك رأسه أو قوله له صدق فلا بد من مقارنته وتعلقه ومطابقته
فكذلك الحال في المعجز الظاهر على الرسل وإنما يعتبرون متى حتى أن أحدنا يقع الضرورة
إلى مقصده بأفعاله أجمع يستوي في ذلك والقديم تعالى لا بد من الاستدلال على مراده
فلا بد من مراعاة فعل مخصوص وإن كان مثل هذه الطريقة معتبرا في فعل أحدنا لأنه
إن كان من باب ما جرت به عادته لم يوقع الضرورة إلى مقصده فلا بد من أن يكون مما
لا يفعله في كل حال فهذا هو القول في هذه الشروط فإن قيل كيف وجه

٦

دلالة المعجز عند تكامل هذه الشرائط قيل له كذلك القول من جهة
التصديق لكن يتقدر ظهوره على ما ذكرناه أن يقول الرسول اللهم إن كنت صادقا
فأحي هذا الميت فإذا أحياه الله تعالى قام مقام قوله صدقت وبطل تحريكه يده ما
ثم أنه عندنا يقول رسوله إن كنت رسولك فأظهر ما يدل على صدقي لأنه لا فرق
بين أن يقول صدقت وبين تحريك يده رأسه فإن قيل ما أنكرتم من فرق بينهما لأن التصديق
لا يحتمل وهذا الفعل يصح أن يكون مفعولا والغرض التصديق ويصلح أن يكون
الغرض غيره من ضروب المصالح والمنافع فما الذي يوجب انصرافه إلى أحد الوجهين
قيل له إذا ظهر عنده على وجه يتعلق به فإن لم يحمله على ما ذكرناه أدى إلى تلبيس
الأدلة وضروب المفسدة وليس هذا مما يفعله الله عز وجل وتعالى فإذا لم يظهر
من الأغراض شيء آخر سوى ما ذكرناه فالواجب تعليقه به لأنه أخص به مما أسند إلى العلم
به ولولا صحة ما ذكرناه لجاز أن يقول قائل إنه تعالى لو أظهر عند دعواه لمن سأله
قوله صدقت فليس الغرض التصديق ولكن لأمر آخر يتعلق بالمصالح فإذا أبطل ذلك
في القول فكذلك في الفعل فإن قيل أفكل من عرف في أمر من الأمور كونه ناقضا
للعادة عرف غيره ما يتعلق ذلك به قيل له ليس هذا مما يجب إلا أن يكون مما
يتعلق به تكليف لعارف بالمعجز تحديدا لا يجوز أن يعرفه ولا يعرف صاحبه وإلا
فإذا بعث الرسول إلى قوم وظهر عليه معجز ولا تكليف على غيرهم في العلم بنبوته
جاز أن يعرف معجزته ولا يعرف غير من بعث بها وعلى هذا دل القرآن في قصة
أصحاب الفيل فعرفناه معجزا وإن لم يعرف غير الرسول في ذلك الوقت

باب في بيان الفصل بين المعجزات والحيل

إنما أوردنا هذا الباب لأن لقائل أن يقول قد يجد في حيل المحتالين ما يشتبه بما ذكرتم من
المعجزات وما يكون حكمه في تعذره علينا حكم المعجزات فافرقوا بينهما وقد مضى

الجواب عن ذلك على طريق الجملة لكنه قد زاد في تفصيله ها هنا فقال إنما يجوز أن يحكم في الشيء
أنه مما يصل العباد إليه بحيلة بعد أن يكون ذلك من جنس مقدور العباد فأما ما
خرج عن ذلك فلا اشتباه بينه وبين إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وقلب العصا
حية وتطبيق الدنيا بالماء وغير ذلك وقد يكون الجنس مقدورا للعباد ولكن إيقاعه
على الحد الذي جعله معجزا لا يصح منهم نحو قلب المدن وحمل الجبال وفلق البحر فإن ذلك
مما يشبهه لا ينال بحيلة كما لا يصح أن ينال بالحيلة تناول النجوم وصعود السماء وشق
القمر وطفر البحار وإذا عرف بالعقل أن الذي يصح التوصل إليه بالحيل يجب أن يكون من
جنس مقدورنا وأن يكون مع ذلك من باب مخصوص وكانت الأمور التي جعلناها معجزة سائرها
يجب أن تزول الشبهة في المعجزات والحيل ومما يفصل به بينهما أن ما جعل من باب الحيل فلا
بد عند قوة الداعي من أن يقع الاشتراك فيه وفي معرفته وما سبيله لأنها يكون أمورا يتوصل
إليها بتكلف وعلاج ومشقة وتعلم فإذا تكلف أحدهم مثل ما تكلفه صاحبه عند
التنافس والرغبة فيما يحصل به من النفع تشاركه فيه ومعلوم أنه لا شيء مما يحكم فيه بحكم
المعجزات يصح أن يساوي غير الرسول فيه ففارق الحيل ومن جملة الفرق بين الأمرين أن أسباب
الحيل معروفة عند أهلها ومن أراد الوقوف عليها والتفتيش عنها أمكنه ذلك وإنما يختص بعضهم
بالعناية بها دون بعض وربما رفع كثير من الناس أنفسهم عن تعاطي ذلك وإلا فبعد العناية يتركون
في العلم بأسباب هذه الأمور ولا يمكن مثل ذلك في الأمور التي جعلها معجزا نحو فلق البحر وقلب
المدن وإحياء الموتى وغير ذلك كما لو قدرنا أنه ظهر على واحد من الناس طلوع الشمس من المغارب
أو سقوط السماء وعودها إلى ما كانت عليه لعرف أن ذلك ليس من باب الحيل وإن كان حسن هذا
الباب لم يقع وقد وقع الفصل الأول الذي بيناه في هذه الأبواب إذ لو وقع لا يمكن الوقوف على
شبهه وقد أمكن الوقوف على أسباب الحيل على ما حكي عن الحلاج وغيره فقد حكي أنه
طلى على بعض الحيوانات شيئا من المخدرات وأوهم أنه أماته ومسح عنه ذلك الدواء وأوهم أنه

أحياه وقد ذكر في الكتاب المغني من التنبيه على الحيل عن الحلاج ما نوقفه على أمثاله

باب في ان كونه معجزا للنبي مقصور على

ما لا يقدر عليه غير الله اعلم انه لا فرق بين ان يكون المعجز من المعتاد ونواقض العادات
لكن لا سيما الحلم انقاعه على ذلك الحد وبين ان لا يكون جنسه من معتاد ونواقض العاده
اصلا لانهما يستويان في تعذرهما على الامه الذين بعث اليهم الرسول فاذا اقتضت
العاده بالامرين جميعا استويا وهما في الدلاله على النبوه فبطل بذلك قول اليهودي انه يقول
في اعجاز القران هو من جنس معتاد ونواقض العاده وليس بمتضمن لقلب الطباع وانما يكون
قلب الطباع في قلب العصا حيه وما اشبهه يبين صحه ما ذكرناه ان قبلها جعلوه
معجزا وحكموا بكونه قالبا للطباع ما يدخل جنسه تحت القدر نحو فلق البحر لان التفريق
مما يدخل جنسه تحت معتاد ونواقض العادات ومع هذا فلما كان انقاعه على هذا الحد متعذرا
عليهم جعل معجزه فهلا كان مثله في القران ونعد فاذا احتج عليهم قلب الطباع لم يجروا
في نفي نبوته الاما تعذر على البشر والاما خرق العاده فاذا كان القران قد حصل فيه
هذا المعنى فلم لا يجعلوه معجزا ونعد فاي اشكال يقع في ان بعض الناس لو ادعى انه
رسول الله وجعل معجزته تناول النجوم وجذب الشمس والقمر الى بين يديه او طلوع الشمس
من غير مطلعها لم يكن ذلك عند ذوي العقول دون احيا الموتى وابرا الاكمه وان كنا نعلم
ان اجناس هذه الافعال مقدوره لنا فكيف لا يصح اذا بلغ القران حدا عظيما في الفصاحه ان نقطع
فيه بالاعجاز فثبت ان معول القوم في دعواهم على ما لا برهان معه

باب في الصفه التي يجب ان يكون عليها النبي حين يبعث

ولها اعلم انه لا بد من الجمل التي تقدم ذكرها الحسبان ما يحتاج اليه الرسول
المبعوث به من الصفات لانه كما لا بد من اعتبار صفات المرسل الحكيم ولا بد من اعتبار صفه

ما يرد به الرسول من الشريعه وما يدل على صدقه في دعوى الرساله فمعلوم انه ليس
نحو زمن هذا الحكيم بعثه كل احد بل لا بد من اوصاف يجتمع فيها وانما ندكر الكلام في هذه
الاوصاف بعد ثبوت صلاح للامه في بعثته وما يؤديه اليهم من الشريعه وان لا يكون
بعثه كلا بعثه وان لا يكون المعلوم ثبوت مفسده فيها لان كل ذلك مبني على جمله
افعال الله تعالى فيجب فيه ليصح بعثته للرسل وجمله ما يراعيه من الشروط لا يخرج عما
يتعلق بالادا او الابلاغ فكل صفه تقتضي كمال حاله في الابلاغ والادا اعتبرناها فيه
وكل ما اوجب خللا في ذلك نفيناه عنه ويقسم الى وجهين احدهما يتعلق بنفس
الشرع الذي يؤديه كنفينا عنه الكتمان والتغيير والتبديل والزياده في الشرع والنقصان
منه والكذب وما اشبهه وقد يعد ذلك تركه للصبر على العوارض دون الادا
لان منزلته انما تعظم بهذه الجمله وهذا يتضمن زوال التهمه عنه والثاني يتعلق
بما هو عليه من الاحوال التي تنفر عن القبول منه نحو مواقعته للكبائر والكفر قبل البعثه
وبعدها وارتكابه للصغائر المستخفه والكذب جمله فهذا ما يرجع الى طريقه فعله
وقد يجب ان يجنبه الله امورا منفره عنه نحو اعلال مخصوصه ونحو ما نقوله في سنا
صلى الله عليه من ان لا يجعل له العلم بالكتابه وغيرها مما يؤثر في معجزته اما ما نفي الكتمان
وما يجل محله عنه فلان الغرض بالبعثه اذا كان ما يرجع الى صلاح المكلفين فلو علم من
حاله انه يكتم او يأتي بشيء مما ذكرناه لعاد على الغرض بالابطال وليس هذا من صنع الحكيم
ونعد فانه اذا اظهر عليه معجزا فقد اجل فعله وقوله محل ما يفعله هو تعالى فاذا لم يجز
ان لا يظهر الله تعالى ما يتعلق به صلاحنا فكذلك يجب فيما يفعله الرسول في طريق ادا به
الشرع ولا يجوز فيه ان يطوي عنا مصالحنا بالكتمان وما يجري مجراه

وقد في الكتاب

ووجها اخر وهو انه يقتضي رفع الثقه بقوله لان تجويزه
عليه في الحال يقتضي تجويز مثله في المستقبل فتزول الثقه بجميع اخباره وكلامه وهذا يعود في

التحقيق الى ما قدمناه ٥ فان قيل هلا جوزتم عليه ذلك ولا ينقض الغرض بان يبعث تعالى
نبيا آخر فيبين ما كتمه الاول وغيره ٥ قيل له متى جوزنا هذه الحلة على الاول لم يقع
لنا الثقة بقول الثاني فيكون سبيله كسبيل الاول سوا الحجة لم تثبت بزوال هذه القضية
في ماديه الثاني للشرع الذي هو قايم في الاول فان وثقنا بقول الثاني فالاول بمنزلته والحجة
ثقتنا على التجويز الذي قدمناه وبعد فانا بقول الثاني نعلم ان الاول كان قد كتم
وعدل لم يصح ان يرجع الى قوله في ازالة تلك الشبهة فان جوزنا هذه الطريقة على الانبيا
لزمنا مع قوله ان الاول كان قد غير ان يكون صدقا وجاريا على ظاهره وليس وراء ذلك
الا سد هذا الباب على الانبيا واما نفي الكباير عنهم فدل في الكتاب على نفي احدهما ان ذلك
يقتضي جواز الاستخفاف بهم مع ادا حكمهم ورفع منازلهم واعظام مجالسهم والثانية
ما يرجع الى طريقة التنفير عن القبول منهم وهذه العلة تسع في نفي الكباير والصغاير
المستحقة ونفي الكذب ايضا والوجه في كون ما هذا حاله منفرا ظاهر او هو مستند الى
بطريقة العادات والاختبار الا ترى ان من يدعو الناس الى مجانبة امر من الامور وهو مرتكبه
لم يقع القبول منه بل ينفر عنه وانما يدعو الى القبول منه متى اعتقد فيه انه غير ملابس
له ولهذا لو اعتقد اهل المجالس ان الواعظ بات ليلته على الشرب والملاهي والزنا لكان
وعظه غير مؤثر فيهم ولعدوه من باب الهزو والمجون والسخف ٥ فان قيل لو كان
ذلك منفرا كما زعمتم لكان جاريا على الانبيا هذه الامور لا يقبل منهم ونحن نعلم انهم مع
ما جوزوه قد قبلوا منهم ٥ قيل له ليس الغرض بمثل هذا انه لا يصادف القبول
اصلا ولكن الغرض ان موضعه مما يصرف وانه يجري حاله مجرى حال من سيرته على هذه الاشيا
وهذا من باب ما يعلم بالعادات ووجود الخبرة واذا كانت البعثة قد وجبت لما يتصل
بالالطاف فكل ما كان مؤثرا في تخفيف حالها في النفوس فلابد من المنع منه لان اللطف
من شانه ان يفعل على ابلغ الوجوه وبين ذلك انا نعلم ان وجود الضيف موضوع لتغيير عن ثناء الطعام وقد يكون

107

في الناس من لم يفكر في ذلك ولا يخرج ما ذكرناه من كونه موضوعا للتنفير فان قال
هلا جاز ان يختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الناس وبحسب اختلاف الاوقات قيل
له ان الاعتبار الذي وصفناه يقتضي باستمرار ذلك في كل عين وكل وقت ولا
يجوز ان يقال ان الواعظ الذي يشرب الخمر يؤثر وعظه في قلوب بعض اهل مجلسه
اذا امتنعوا من الشرب ولا يؤثر في قلوب بعض ويؤثر كلامه اليوم وحالته ما ذكرناه
وبالامس لم يكن مؤثرا والامور المنفرة تختلف فيما كان من باب ما يستوي الازمان والاعيان
وربما كان بخلاف ذلك وعلى هذا لو بعث النبي في هذا الزمان من يردف غيره حلقه
لكان منها منفرا وقد كان النبي صلى الله عليه يفعل ذلك ولا ينفر عنه وكذلك لو جرى
بعض الخلفا اليوم على سيرة عمر بن الخطاب لم يكن له في النفوس موقع وقد كانت حالته
مشهورة في زمانه وما ذكرناه من تغيير مواقعه لمثل ما نهى عنه عن قوله جملا لا يستقيم الكلام
فيه وعلى هذا اجري حال من عرفناه بالكذب في بعض احوال الداعين لذلك بعد علي بن زوال التهمة بعاقبة
اجازة فصار مما ذكرناه منفقا في كل زمان وقد ذكر في تاكيد هذه الجملة ان في
تجويز بعض الكباير عليه كيحيى بن عامر فيها وهذا يؤدي الى جواز الشرك عليه وجواز شبهة
عن الايمان بالله والاشتهار في كون ذلك منفرا جدا والذي يعصمه عن هذا التجويز جملة ما قدمناه
والحال في تعمد ما يعد سخفا عن القبول منه ظاهرة لظهور ما تقدم القول فيه وهذا في
الكذب جملة لانه يخفف موقع ما يؤديه عن الله تعالى ويقتضي ضربا من التنفير وعلى
هذا المنع وان كان في ذلك خاصة قد يقع الثقة بصدقه لظهور المعجز عليه لكنه
لا يخرج عما ذكرناه من التنفير وعلى هذا منع العلماء من قبول شهادة من قد جرب عليه
الكذب في معاملاته وفرقوا بين ذلك وبين من كذب فيما طريقه الديانات لما كان معه
باستدلال فيجوز الخطا عليه في طريقه ولا يؤثر في قبول شهادته لاعتقادنا انه صادق
فيه ٥ فان قيل فما كلامكم على من اعتقد وقوع هذه الكباير والفواحش من
الانبيا وذلك اعظم من التجويز قيل له اذا بينا انهم لا يجوز ان يجاوزوا مواقعها ما بيناه

فا

فقد زالت المؤنة في كل ما تقدم لان وقوع ذلك يتفرع عن تجويزه فاذا امتنع التجويز فكيف
يعتقد الوقوع والادلة التي قدمناها قد امنت من هذا الباب قولا وفعلا لانها طريقة
واحدة وتسقط بالجملة التي قدمناها قول من قال هلا جاز ان يبعث الله من هذا وصفه
الى امة تعلم من حالهم انهم يقبلون منه لانهم وان كانوا كذلك فما ذكرناه من معنى
التنفير قائم فيه ومن حق الالطاف ان تفعل على اقوى الوجوه فيجب ان لا يعتبر البتة
وقد بينا ان الامر الموضوع للتنفير لا يعتبر فيه وقوع التنفير عنده وان لا يقع فلهذا
لو قال احدنا للضيف انا لم اكل من هذا الطعام تصير لنفرة عن تناوله وان كان ربما اكله
مع ذلك فان قال فلم لا يجوز على الانبيا الكذب في غير ما يتصل بالشريعة التي يؤدونها
لان العلم المعجز لا يمنع من هذا التجويز قيل له قد بينا ان تجويز ذلك يخفف موقعه
فيما يؤدونه عن الله وتقتضي فيه ضربا من التنفير على ما ذكرناه في حال الشهود
وغيرهم فان قال انكم فرقتم هناك بين ان يكون الكذب مما يعتقده المخبر حقا وصدقا
ويتدين به وبين ان لا يكون كذلك فهل تجوز على الرسل الكذب فيما طريقه الديانة
قيل له كلا لان هذا يقتضي فيهم ضربا اخر من النقص وهو الجهل بالديانات وهذا
غير جائز عليهم وكيف يجوز ذلك عليهم وقد بعثوا ليعلموا الناس الدين فان قال فما حكم
ما يتصل باحوال الدنيا اذا لم يعلموه وكيف يخبرون عليهم الخبر عنه قيل له ان
كانوا جهلوه جاز لهم الاخبار عنه عند استواء وجوه الظن والان توقفوا واخبروا عن غالب
الظن ليخرجوا عن حد الكذب فان قيل فانتم تسوون في نفي هذه الكبائر بين ما قبل
البعثة وبينما بعدها وما ذكرتموه من التنفير انما يتم اذا كان المعترف ممن قد
واقع بعض الكبائر قبل البعثة وهو في حال البعثة منيب الى الله تعالى تائب
مستحق للمدح والاعظام وقد اظهر الله عليه المعجز فازال الريب في حاله واوضح
الدلالة على رفع منزلته ويؤكد [illegible] هذا بان يقال اذا كنتم تجوزون عليه الصغائر في حال

البعثة وقبلها لقولكم ان ما معه من الثواب يوفي على عقابها فهلا جوزتم عليه كبيرة
قد سقط عقابها عن نفسه بالتوبة لان احدا في انه قد سقط العقاب بل يؤتيت فيما ذكرناه
وذنبا سقط عقابه ما انكرتم من الكبائر بعظم ما يحقه على النبوة هذا وقد عرفتم
ان كثيرا من الواعظين بل من الائمة كانوا على حالات مكروهة ثم حسنت توبتهم
فلحقت منزلتهم بمنزلة غيرهم وعظم تاثيرهم في النفوس فما انكرتم لما قلناه في الانبيا
قيل له ان التنفير ثابت في الحالين وذلك لانا نعلم بالعادة انه ليست حالة من يدعو
الى الله ومن قبل كان فيه تسترا او من تعظ الناس في يومه وقد كان من قبله مرتكبا
للكبيرة وقد تاب ليوم كحالة من استمر به الطريقة في الايمان بالله ومجانبة
الكباير وهذا شي يعلمه الناس في احوال من يقوم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
لانه اذا انهى القوم عن شرب الخمر وبالوعظ كان متعاطيا له لا يقبل منه كما يقبل
ممن ليس كذلك حاله وهذه طريقة بينة فيما يقع به التغير بين الناس وعلى مثل هذا يعتبر
المروة مما يقع الزنا والخيانة وان كان تائبا في الحال بل ربما يبقى التغير والتنفير في الاعقاب
وعلى هذا قال النبي صلى الله عليه وله من نكاح لا من سفاح فاذا ثبت ذلك وكنا
قد اوضحنا في الالطاف بفعل على ابلغ الوجوه فالمعلوم ان من لم يكن مواقعا لشي من هذه
الكبائر يؤثر كلامه في النفوس ودعاؤه ما يؤثر ممن كان على خلاف ذلك وقد اوضح
في الكتاب هذه الجملة بان قال لو كان عند العلم بان هذا المرتكب للكبيرة قد تاب مما كان
قد واقعه يزول ما ذكرناه من طريقة التنفير لكان عند غالب الظن به يزول طريقة
التنفير ايضا فان ما يتصل بالدواعي يستوي فيه طريقة العلم والظن على سواء وقد
عرفنا ان الواعظ اذا عرف منه مواقعة الفواحش ثم ظهرت منه امارات تدل على
التوبة عنه وغلب الظن انه ليست حالته في النفوس كحالة من لم يعرف منه مواقعة هذه

الكبائر فاذا تقرر ذلك بطل ما ظنه من ان المانع هو ما تقرر من عقابه حتى يقال فاذا
سقط عقابه جاز ان يكون مواقعا لها لان ما ذكرناه من طريقة التنفير قد كشف
عن الجواب فيه ه فاما الصغائر التي تجوز على الانبياء فالشرط فيها الا تبلغ في باب الرذالة
وان لم تكون مستخفة منفرة فاذا خرجت عن هذين الوصفين لم يكن بابها الا في نقصان الثواب
وذلك بمنزلة الاخلال من النوافل فيفارق الكبائر التي تسمي صاحبها الى منزلة
الاستخفاف ولو جعلنا ما يؤثر في الثواب من ان لم ينته الى حد لانه لا شي
منه الا ويصح ان يزيد عليه فكان يقتضي ان لا يزول التنفير ابدا ولهذا متى كانت منزلة
الصغيرة منزلة الاستخفاف لم يجوزه عليه لان فيه مع نقصان الثواب امرا اخر يمنع
من تجويز المباحات المستخفة عليه فان قال قائل افاتجوزون تقدم الرسول على المعصية
مع علمه بقبحها ولا وجه في التنفير ابلغ من ذلك ه قيل له ان ابا علي لم يجوزه فسقط
السؤال على مذهبه ويجعل طريقة ابي هاشم ان يكون تجويزه لذلك موقوفا على عدم التنفير
والا فلا خلاف بينهما ان ما ينفر لا يجوز على الرسل فالخلاف بينهما يجب ان يعود الى هذا
الاصل فهذه الجملة هي التي يجب ان لا يكون المبعوث عليها مما يرجع الى فعله ه فاما
ما يجب ان يجنبه الله تعالى فيما يرجع الى الخلقة والاعلال والالام فظاهر ايضا لان
من ظهر للناس في صورة قرد او خنزير او على غاية من التشويه في الخلقة فلا شبهة
في نفورهم عنه وهذه الطريقة تؤثر في الواعظ فضلا عن الرسل وهكذا فان في
الاعلال ما سبيله نحو البرص وسلس البول والريح وغير ذلك وكثير في كثير من النفوس
لو خلقها الله في الرسول لما بعد في الاداء والمنكرة المعيبة لان في ذلك غاية التنفير
فاما صغر السن فغير مؤثر سببه وانما يؤثر مع نقصان العقل
واختلال الطريقة فاذا اعطاه الله الكمال كان احب الى الخلق فلهذا جوزنا في عيسى
عليه السلم ان يكون نبيا في تلك الحال على ما دل عليه ظاهر قوله وجعلني نبيا وقد

قيل في يحيى عليه السلم مثله لقوله وآتيناه الحكم صبيا وان كان قد قيل اذا ذلك
لا الصبي في الحقيقة ه واما زوال العقل بالنوم والغشي وغيرهما فجائز على ما قال تعالى
في قصة موسى وخر موسى صعقا وانما يجب ان يجتنبوا ما يكون في حكم الجنون فانه المنفر
واما العمى والصمم فانما يؤثر في الحقيقة اذا تعلق الاداء بسلامة هاتين الحاستين
فاذا لم يتعلق اداء الشرع به بذلك فلا مانع يمنع منه فان قيل فهذه الامور ليست
قبيحة في انفسها فلم لا تجوزونها على الانبياء مع جواز حسنها ه قيل له انا
نراعي التنفير فقط دون ان يكون سبب التنفير حسنا او قبيحا فلهذا امتنع من جواز ان
يتظاهر الرسول للخلق بكثير من المباحات كغشيان النسا وغير ذلك لانه منفر وان كان
في نفسه مباحا حسنا وعلى مثل هذه الطريقة اعتبر في الشهود حالا غير ما
يرجع الى المعاصي قد بين رحمه الله في اخر هذا الباب ان الامور التي تقدمت من الاختلاف
احوال الانبياء فيها لان تنفيرها لا يرجع الى العادات التي لا تختلف واما ما يختلف بالعادات ت
والازمان فيجب ان يراعى احوالها وكذلك نعتبره لما نبينه من ان المعجزات لانه تعتبر احوال تلك
المعجزات فلهذا اجتنب الله تعالى الرسول صلى الله عليه الكتابة والقراءة والشعر لان ذلك
مما اذا صار معروفا به قدح في ان يكون النقل الى معجزته في القرآن وذلك مما لا ينفر لو كان
معجزة بعض الرسل احيا الموتى ثم كذلك يجب اعتبار المعجزات حتى لا يكون صاحبها متعاطيا
لما يكون تعاطيه له مؤثرا فيما ذكرناه ثم قال فاذا كان الله تعالى قد جنب الرسول الفظاظة خله
والغلظة ونبه على العلة في ذلك وقال لانفضوا من حولك فمعلوم ان التنفير فيه بالكتمان
والكذب وتجنبهما من وجوه التغيير والتبديل ونقل الشعر وقراءة الكتب اقوى واتم فلا بد
من ان يجنبه الله ذلك ايضا ولو جعل هذا المعنى دلالة في اصل هذه المسئلة لقرب

يتلوه ان شا الله تعالى الكلام في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ه

الرابع وعشرون من المجموع

في المحيط بالتكليف للقاضي

القضاة عماد الدين عبد الجبار بن احمد

وهو من جمع الشيخ الجليل ابي محمد

الحسن بن احمد بن متويه رحمهما الله تع

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الكلام في نبوة محمد صلى الله عليه

اعلم ان هذا الباب لا بد فيه من تقدم علوم ضرورية ليصح ان نبني عليها من بعد نبوة النبي عليه السلم وهكذا كل الادلة العقلية لانها تبنى على مقدمات ضرورية لكن الضروريات في الادلة العقلية لا تكون طرفها الاخبار بل المشاهدة وما يتصل بها وها هنا ينبني على طريق الاخبار المتواترة فالذي لا بد من العلم به ضرورة هو العلم بذاته وما اختص به من النسب المعروف وموطنه ومهاجره واختصاصه باصحاب معروفين ودعواه للنبوة فهذا ما يرجع اليه من الاوصاف المعلومة ضرورة وما لم تحصل لنا هذه العلوم لا يمكننا ان نعرف صدقه لان ذلك علم بصفاته فلا بد من معرفة ذاته وما ذكرناه معها من دعواه ليصح لنا من بعد ان نعرف صدق تلك الدعوى وكذلك فلا بد من ضرب اخر من العلوم الضرورية وهو علمنا بحال ما ظهر من المعجز لانه ما لم يتقدم لنا علوم مخصوصة لم يمكنا ان نعرف كونه معجزا دالا على صدقه وتلك العلوم هي ان هذا القران ظهر عليه وسمع منه ولم يكن ظاهرا من قبل فيسمع من غيره وانه صلى الله عليه ادعى فيه انه من عند الله وانه مخصوص به ومجعول دلالة على صدقه وانه مع ذلك تحداهم ان ياتوا بمثله ثم ما يترتب على ذلك من كونه معجزا يستدرك بالدليل الذي نذكره والامارة الدالة على كون ما ذكرناه من العلوم ضروريا انه يتعذر علينا نفيها عن النفس بالشكوك والشبه وهذه العلامة هي الفارقة بين الضروري من العلم وبين المكتسب ولاجل ذلك يشترك العقلاء اجمع في معرفة هذه الجملة مثبتوا القران والنبوة او المنكرون لها وبين صحة ذلك انا نجد من انفسنا حصول هذه العلوم من دون تكلف نظر ومعاناة فكر واستدلال ولو لم تكن ضرورية لوجدنا من انفسنا عند علمنا بها تكلفنا النظر وقد عرفنا فقد ذلك وبعد فلولا انه ضروري لامكن نصب دلالة عليه وقد عرفنا تعذره كما يتعذر اقامة الدلالة على المشاهدات فكل هذه الجملة تدل على حصول ما ذكرناه من المعارف وعلى انها ضرورية فان قيل فكل ما ذكرتموه مسلم الا دعواكم انه تحدى به العرب لانا نقول قد كان يتلو عليهم ويعرف من حاله اختصاصه بهذا الكلام ولكن لم [illegible] انه تحداهم ان ياتوا بمثله وقد قلتم انه ما لم يعرف ذلك لا يمكن

ان يبني عليه كونه معجزا فقيل له ان العلم بذلك كالعلم بالوجوه التي تقدمت في كونه
ضروريا وان كان حاله في القوة والجلاء يقصر عما تقدم لحدوث تلك اصول وهذا تفرع عنها
ولكن فعلى كل حال قد منع عن النقص عنه ممكن لم يجمع الاخبار واختلط بالناس وحصل له
ما ذكرنا من العلوم ومن انصف من نفسه لم يدفع ذلك على الحقيقة هذا على انا نستظهر
عليهم بوجه اخر فنقول لا يمكن الخلاف في انه صلى الله عليه كان يتلو عليهم القرآن
والحال في بعض الايات كالحال في بعض فلو وقع الشك لنا في اية لوقع في غيرها فيعود
بالنقض على ما تقرر من العلم الضروري من انه صلى الله عليه القرآن على التحدي
في مواضع كثيرة مشهورة فيجب ان نقطع بان التحدي وجد من جهته بل قد استمرت
الحال في هذه الايات في الاعصار المختلفة واعداء الاسلام متوافرون يسمعونها وذلك
مما يتم به ما استدللنا به فليس المعتبر في باب التحدي بالنطق والكلام ولكن ربما انبا
عنه الاوصاف التي تكون عليها المرء فلهذا لو اعتقد بعضهم في خطبة ينشئها او قصيدة
يعرضها انه يستحق لاجلها فضيلة ومنقبة وانه يجب على غيره طاعته والرجوع الى
امره لمكان ذلك لكان ما ذكرناه داعية الى التحريك من طباع غيره ويحل محل
ان يقول ان لم تؤمنوا علي بهذه القصيدة فاتوا بمثلها ولا سيما اذا تضمنت تلك القصيدة
تشعيث غيره وذمه وتهجين طرائقه ومعلوم ان حال الرسول صلى الله عليه مثل هذه
الحال الا ترى انه كان يعتقد ويعتقد له الشرف لمكان القرآن المنزل عليه ويوجب لاجله
على العامة والخاصة طاعته والانقياد له وقد تضمن هذا القرآن ذمهم وتسفيه احلامهم
وتقبيح اديانهم وهذه ابلغ حالات التحدي فلا وجه للقول بانه ما تحدى لفظا ونطقا
والصورة ما ذكرناه ويوضح هذه الجملة ما نقل عن العرب حين سمعوا القرآن من اقاويل
مختلفة هذه تدل كلها على انهم تحدوا وامثلته نحو قول الوليد بن المغيرة ان هذا الا سحر
يؤثر بعد تفكيره وتقديره ونحو ما حكي عن ابي بن خلف من قوله لو نشاء لقلنا مثل هذا

من كان غرضه كل من بين علمهم بالادلة فاذا كان حاصلا لهم ... العلم التام

ان هذا الا اساطير الاولين فلولا انهم قد حركوا وتحدوا لكان لا يصدر عنهم مثل
هذا الكلام وقد روي ايضا في قصة عتبة بن ربيعة انه تحير عند ما تلي عليه حم السجدة
وناشد النبي صلى الله عليه ان يكف عن قراءته حين بلغ قوله فان اعرضوا فقل انذرتكم
صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود وروي ان لبيد بن ربيعة ترك الشعر عند سماعه
فلولا انه تمكن همهم امر القرآن لم تكن احوالهم في التحير على ما ذكرناه فصار ترتيب هذه الجملة
دلالة على ثبوت التحدي بالقرآن ثم نتكلم في طريق العلم بالقرآن وبيان ان العلم به ضروري
من جهة النقل المتواتر وكان الذي اوجب الكلام في ذلك هو وقوع الشبهة من قوم ان نقله
هو من الآحاد وزعموا انه كان يلقى الآية والآيتين من افواه الرجال وان عثمان بن عفان قام
بجمعه على السبيل وحصل فيه بين الصحابة ضروب من الاختلاف كما روي عن ابن مسعود
في المعوذتين وكما روي عن ابي بن كعب في سورتي القنوت وقالوا انه مع ذلك سقط منه شيء
كثير عن ايدي المسلمين حتى زعموا ان سورة الاحزاب كان حمل بعير والذي في يد المسلمين
اليوم منه هو القدر المعروف وكان الذي لقاهن الشبهة قوم من الملحدة استضعفوا جماعة
من العامة فاوهموهم ان هذا القرآن لا يوثق به لوقوع الزيادة والنقصان فيه لما رأوهم متمسكين
مقلدين لجماعة فلم يتمكنوا من صرفهم عن هذه الطريقة الا بما فعلوه وعلموا ان مثل ذلك لا يخفى
على العلماء وان لا مطمع في صرفهم عن التمسك بالقرآن فعدلوا الى العوام والحشوية من اهل الحديث
وممن ينتسب الى القول بالامامة لان في كل من الطائفتين من غلبه الحشو وبعد عن الجدال
والنظر ومتابعة التقليد والمبادرة الى قبول الشبهة ما ليس في غيرهما من الطوائف والاصل
في هذا ان العلم الضروري حاصل بان النبي صلى الله عليه تلا عليهم هذا القرآن وحال الايات
المفردة كحال الجملة لشمولها الطريق الواحد في النقل حتى لو شككنا في اية لعاد ذلك
بالشك على الجملة ولازال العلم الضروري ولكان بمنزلة من شك في محلة محلة من محال
بغداد انها من جملة هذه المدينة لان ذلك يزيل عنه العلم ببغداد جملة وليس هذا بمنزلة

الشك في تفاصيل ما روي من نحو اخبار ثم وشجاعة عمر ولانه لا يزيل العلم بشجاعة وشجاعتهم
لانه ما يثبت لنا العلم الضروري في خالها الا على وجه الجملة لا خبار منقوله بالاحاد
متفقة في اقتضاء معنى واحد والذي يثبت لنا من حال القران بخلاف ذلك لانه لم
يحصل لنا العلم بان النبي صلى الله عليه تلا عليهم كلاما ولكن ثبت انه اتى بهذا
القران خاصة وهو الذي تحداهم به وقراه عليهم فالتشكك في بعض منه يورد الشك
في الجملة فلا تشبه احداهما من الاخرى وبعد فقد كان في الصحابة حفاظ معروفون
ومن لم يكن منهم حافظا فقد كان عارفا بما الفه بين نبيه وبين غيره من الكلام فكان
لا يمكن والحال هذه ان يزاد فيه شي او يسقط عنه شي لانهم كانوا يكررونه ويسمعون
ذلك ان التسمية زايلة في ان النبي صلى الله عليه كان يرغب في حفظ القران وتلاوته
وكان ذلك احد ما يتعبد واجه وهذا مما يدعوهم الى حراسته لا محالة فكيف يجوز ان يدعى
ضياعه او ضياع بعضه وايضا فقد نقل نقلا ظاهرا صلاتهم في ليالي رمضان
بهذا القران في خلافة عمر بن الخطاب على النسق الذي جرت العادة به في هذه الاعصار
فكيف يجوز دعواهم انه لم يكن مجموعا بل كان يتلقى من الاحاد في زمن عثمان وبعده
فتجويز الزيادة والنقصان والتغيير على بعض القران هو كتجويزه على كل شي منه
وهذا يقتضي رفع الثقة باحكامه لتجويز ان يكون فيه زيادة ونقصان ولو ثبت الكتاب
الحكم بتغيير بما بطرق الدين وما اشتهر وبعد فلو لم يكن ما يزيل هذه الطريقة
الا قوله عز وجل انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون لكفى لانه تعالى تكفل بحفظه
وحراسته وهو قادر على ذلك فلا بد من القطع على انه ما
عرض فيه شي من الوجوه التي قالوها وبعد فاذا وقع الثقة بما يقول حاله
عن حال القران من شعر الشعرا وغير ذلك لقوة الدواعي الى نقله فمعلوم ان
امر القران ان لم يرد على ذلك فلم يسقط عنه فكيف تزول الثقة بنقله ويولد

٥٠ هذه الجملة بما روي من فضائل السور عن النبي صلى الله عليه فان لم يكن ذلك الذي عرفنا
اليوم فكيف يصح التوارد فيه وقد روي ايضا انه كان اذا انزلت اية امرهم النبي صلى الله
عليه ان يجعلوها في سورة كذا وكذا وعن ابن عباس انه قال كنا نعرف فواتح السور
بما تعترف بها من التسمية وروي انه لما نزلت سورة براءة من دون تسمية امرهم النبي صلى
الله عليه ان يجعلوها في اخر سورة الانفال فكل هذه الجملة تبين ان القران كان مجموعا
في ايام الرسول صلى الله عليه تعرفه الحفاظ ويقرونه وان لم يكن عددا الى غاية في
ذلك الوقت لها لو كتبوه لاعتمدها الناس ولا وردت ذلك الخلاف في الحفظ وبطل
قطعا انه كان متفرقا مبددا حتى يحتاج الى التلفيق وتلقيه من افواه الرجال فاما الذي
جرى من الصحابة فهو ضرب من التشدد عمله ابو بكر رضي الله عنه حين خاف دروسه
لما جرى من القتل يوم اليمامة فان المقتولين جماعة من الحفاظ قتلوا في تلك الحرب
فتشدد في تدوينه واستمرت على ذلك الحال في زمان عمر بن الخطاب فلما كان في زمن
عثمان وقع اختلاف في المعوذتين وسورتي القنوت فخاف عثمان من انتشار الحال في ذلك
وتفاقم الامر فيه وكثرة الخلاف فجمع الناس على المدون المشهور وحذر من المخالفة فاجتمع
الصحابة عند ذلك وحذروا الخلاف وعظم موقع هذا الصنع لاستمرارهم من بعد
على هذا المجموع ومن ها هنا اشتبه على قوم ان عثمان جمع هذا القران وانما الذي كان منه
ما ذكرناه ٥ فاما اختلافهم في المعوذتين فلم يكن اختلافا في ان الله سبحانه انزلهما
ولكن ابن مسعود روى ان النبي صلى الله عليه عوذ بهما الحسن والحسين عليهما السلم فلا يجب
اثباتهما في المصحف لانه يتعلق بهما من التعبد ما يتعلق بالقران وبالعكس من ذلك كان
ما روي عن ابي بن كعب في سورتي القنوت لانه اعتقد انهما حكمهما حكم ايات القران فيما يتصل
بالتعبد واثباتهما في المصاحف وذلك لانه رأى النبي صلى الله عليه يقراهما في الصلاة فوقع له

ان كلما نقرا في الصلوة في حالة القيام يجب ان نعد من القران ثم ان لهذا الضرب
من الخلاف في ذلك العصر وفيما بعده من الاعصار وانتفت ان الصحابة ومن بعدهم
على هذا المدون المجموع وما يروى من الحروف الزائدة في قراءة ابن مسعود وغيره فسبيل
ما ذكرناه فطريقه الاحاد ولا يجوز القطع بشيء منه بل لعل قوما من الملحدة دسوه
قصدا منهم الى ايقاع خلل في القران ويابى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون
فان قيل كيف يصح ما ذكرتم مع الرواية التي جاءت ان من جملة ما انزل لو ان لابن
ادم واديين من ذهب او من مال لابتغى اليهما ثالثا ولا يملا جوف ابن ادم الا التراب
ويتوب الله على من تاب ومع ذلك فلم يثبت في المصحف بل قد حذف منه قيل
له لم يرو ان ذلك من جملة القران وانما قيل من جملة ما انزل والذي انزل على ضربين
احدهما يثبت قرانا والاخر لا يكون كذلك وما قالوه فهو من جملة الضرب الثاني ونحن
نقول في السنن انها منزلة من عند الله تعالى اما بلفظها او بغير ذلك اللفظ ولا يقتضي اثباتها
في المصاحف وعلى هذا يروى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلمنا التشهد كما يعلمنا
السورة من القران فما في هذا ما يقتضي القدح فيما قلناه ٥ فان قيل فقد روي عن عمر
في الرجم انه قال لولا ان يقال زاد في القران لاثبته في المصاحف افليس في ذلك
دلالة على انه قد سقط عن المدون ما هو في حكم الثابت فيه وعلى انه يصح ان يسقط منه
ويزاد فيه حتى انه لا يحصل ما قدرنا اذ كان حكم اية الرجم عند عمر ما ذكرناه قيل له
ان ذلك مما قد نسخ تلاوته وبقي حكمه وانما نبه عمر بن الخطاب على قوة الامر فيه حتى انه
لا يجري مجرى ما قد اثبت في المجموع المدون ولولا ذلك لم يقتض تثبيته ونسب الصحابة الى
استجازتهم حذف بعض القران عن المصاحف وليس هذا طريقتهم ٥ فان قيل
فكيف يصح دعوى الضرورة في اثبات القران وقد عرفتم اختلاف الفقهاء والقراء :

بسم الله الرحمن الرحيم وهل يعد من القران ام لا ٥ قيل ان الخلاف
بينهم انما هو في هل يعد اية من كل سورة او يكون انزاله على طريق الافتتاح به فاما كونه
منزلا مع كل سورة فلا خلاف فيه وعلى هذا روي انهم كانوا يعرفون اوائل السور
بهذه العلامة فهذه طريقة القول في اثبات القران جملة وتفصيلا ٥ فان قيل
ارايتم لو جوزتم الزيادة والنقصان في القران ايقدح ذلك في علمه بانه معجز دال
على نبوة النبي صلى الله عليه ٥ قيل له ان الذي يقدح في ذلك بكل حال شكه
في ان هذا المتلو هو الذي انزل على الرسول وجعل دلالة نبوته لانا نحتاج ان نعرف
اختصاص القران فان جوزناه غير قران لم نعلم انه احتج به فضلا عن ان نعرف كونه
معجزا واما تجويز النقصان فيه فلا يقدح في ذلك اذا حصل معه العلم بان الباقي
قران منزل من عند الله وان العرب عجزت عن مثله اذ ليس بكونه معجزا حاجة الى
العلم بانضمام غيره اليه واما تجويز الزيادة فيجب ان ينظر فيه فان جاز ان يزاد
فيه القدر الكثير مما يصح وقوع التحدي به وظهور الاعجاز فيه قدح في كونه معجزا
وان كان انما يجوز ازدياد الكلمات مما يعتبر المعاني والاحكام من دون يعتبر احكام
الاعجاز فيه فقد صح اذ لم يمنع العلم باعجازه وانما يجب ابطاله بالطرق التي تقدمت
فان قال وقد عرفت حال القران فما حال القراآت عندكم وهل يعصون فيها بمثل
ما يعصون في اصله ٥ قيل له لا شبهة في انه يعتبر حالها في حال اصل القران في الجملة
الا في كلمات معدودة مظهر حالها كقوله تعالى وارجلكم الى الكعبين لان قراءة
النصب والجر ظاهرة وكذا الحال في ملك يوم الدين ومالك يوم الدين الى غير ذلك
فاما ما ليس بهذه الصفة فيجب ان يكون طريق القراءة به مما يحصل من الاجماع عليه
او ان يكون طريقه الاخبار المروية بحروف قرا عليه السلم حين كان يسال عن الكلمة من القران

ونحو قوله نزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف ويجب ان يكون ما
حصل فيه القطع بطريق من طرق العلم ان يقراه او يعتقد ثباته وما ليس كذلك
ان يكون معدودا في باب العمل بقراءته وان لم يعتقد انه انزل كذلك فان العمل
بأخبار الآحاد سائغ وعلى هذه الطريقة صنف القراء هذه القراءات وبينوا اختيار
كل واحد منهم وان كان بعض ما يقراه اظهر من بعض والعلم به اجلى واوضح وهو من
جهة المعنى واللفظ اصح وفصلوا بين ذلك وبين ما يعد في الشواذ لانه لا يقل فيها يكون
اخفى واغمض وقد ذهب بعضهم الى ان القراءة بما يزيد حروفه وكلماته اولى لما يحصل
قد روي من مقادير الثواب على عدد الحروف فقالوا ان القراءة بمالك يوم الدين اولى من القراءة
بملك يوم الدين لزيادة هذا الحرف فان قيل فما معنى اضافة هذه القراءات الى هؤلاء القراء
السبعة اذا لم يكونوا هم المبتدئين لها قيل له يجب ان يكون معنى ذلك ان احدهم
قد قرا على من ينتهي اسناده في القرآن الى واحد من الصحابة قد سمع النبي صلى الله عليه
يقرا بهذا الحرف ويسمى اسناد الآخر الى من سمعه عليه السلام يقرا بحرف آخر ثم على هذا وقد يصح
ان يكون الواحد من الصحابة قد سمع النبي صلى الله عليه يقرا بحرف ويقرئ قوما على
حرف وآخرين على حرف آخر فان القارئين قد يسمى اسناد القراءتين الى شخص واحد من الصحابة
ويجوز ايضا ان يكون الحال في كل واحد من القراء السبعة ان كل واحد منهم يعتقد فيما اخذ عنه
القرآن انه اوثق من غيره ويصح ان يعتقد ان هذه الطريقة من القراءة اسلم من جهة العربية
واصح في اللفظ والمعنى من غيرها وابين فصاحة مما عداها فيكون هذه طريقة الاضافة اليهم

باب في اختصاص القرآن بالرسول على وجه يصح ان يكون دليلا لنبوته ليعلم ان المعجزات

التي تكون من فعل الله تعالى خاصة نحو احياء الموتى وما اشبهه لا يقع اشتباه في كونها
ادلة على صدق من ظهرت عليه اذا طابقت الدعوى وقارنتها على الوجه الذي تقدم
واما ما ليس بفعل له فقد ذكرنا انه اذا وقع على وجه تنتقض به العادة فلا بد من ان
يكون قصد القديم جل وعز به التصديق ايضا والا كان لا يسوغ في الحكمة نقضه للعادة
عند دعواه وهذا كما لو وقع من بعض الانبياء قلب جسده او طفر بحرا او نقل الجبال
الراسيات او علو الهواء او الاخبار عن الغيوب التي لا يوقف عليها الا من جهة الله سبحانه
كما لا يقدر على هذه الافعال الا من ابانه القديم بنقض العادة بها فهذا الباب يجب ان يكون
كالاول في دلالته على نبوته للطريقة التي بيناها من انه لولا قصد القديم جل وعز
بذلك التصديق والا كان لا يجوز من جهة الحكمة نقض العادة بين ما تقدم انه لم يكن ما
فعله الله تعالى من احياء الموتى وما اشبهها دلالة النبوة الا لاجل نقض العادة والا فلو انه جل
وعز فعل مثل ذلك معتادا كان لا يدل كما قد عرفنا من خلق الولد في بطن امه فاذا
وجد ما ذكرناه من انتقاض العادة فيما يقع من افعال العباد وجب القضاء بكونه ايضا
معجزا فاذا تقررت هذه الجملة فقال القائل فما قولكم في القرآن الذي سمع من النبي صلى الله عليه
وسلم فانه عندكم في هذه الحال ليس بفعل لله عز وجل لقولكم ان الحكاية غير المحكي
وليس من طريق يعلم انه من كلام للرسول فيقولوا انه اباه الله من تعلم ما لم يكن عنده فانتقض
به العادة فاذا جوزتم هذه الطريقة في المعجزات فما الذي يؤمنكم ان يكون من جهة بعض
الملائكة او غيرهم وقد مكنهم الله من القاء مثل هذا الكلام الى جهة الرسول وهذا انما يخرجكم
عن الثقة بكونه معجزا ولستم تقولون ايضا انه تعالى احدثه في هذه الحال لانه قد كان حاصلا
من قبل بزمان طويل قيل له اذا كان معظم المعجزات ما يعود بنقض العادات
فسواء انتقضت العادة بان يكون مفعولا في الوقت او يكون مفعولا من قبل ولكن ظهر على

واحد ولم يظهر على غيره بطريقة خرق العادة لما كان في جميع الحالات لا بد من
كونه دالاً معجزاً على صدقه لانه لو لم يكن صادقاً فلما كان تعالى يمكنه من ذلك
ولا يمكن احداً من القادحين اليه سواء كان ملكاً او غيره فاذا امكن من ذلك والقى اليه على
وجه انتقضت العادة جرى مجرى ما يحدثه الله جل وعز في الحال قاصداً تصديقه والا
فلو لم يكن صادقاً لكان بمنزلة اظهار المعجزات على الكذابين وتمكينهم منها وفي هذه
الجملة من المعتبرة ما لا يخفى ولم يقل ان حكم القرآن حكم سائر المعجزات في ظهورها لها
لان المعجزات تتفاوت حتى ان اجل المبتدأ تعرض فيه من اللبس كما يعرض فيما يدخل
جنسه تحت مقدور العباد فكذا ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد وقد امكن
فيه من الحكاية ما لا يمكن في افعال الجوارح ويدخله من الشبهة ما لا يدخل غيره لكن
الطريقة التي بيناها قد وقعت بين الجميع وهي مبنية على ثبوت حكمته جل وعز والا فلو
قال قائل ما انكرتم في فلق البحر ان بعض الملائكة فعله بعظم قواه لكان لا بد في الجواب
من ان يسلك الوجه الذي بيناه ونقول لا يجوز وهو تعالى حكيم ان يمكن احداً من مثل ذلك
لما فيه من تلبيس الدلالة ومن وجوه المفسدة بل لا بد من المنع منه الا ان يوافق الحق والصدق فلا
بد من القضاء بكون القرآن معجزاً دالاً على صدقه صلى الله عليه

باب في بيان صحة التحدي بالقرآن وكيفية التفاضل في الكلام

اعلم ان هذا الباب ان المعجزات على ضربين احدهما لا يدخل جنسه تحت
مقدور العباد فالتحدي في مثل ذلك يكشف عن عجز العباد على مثله ويعرف انه من جهة
الله سبحانه قد خص به هذا الواحد والضرب الثاني يدخل جنسه تحت
مقدور العباد فاذا وقع التحدي به فهو على ضربين احدهما ان يكون العباد يقدرون من ذلك
الجنس على حد وقدر محصور ولم تجر عادتهم بالزيادة عليه فاذا اتى الرسول بما زاد على فعلهم

قدراً وعدداً عرف انه معجز لما نقض العادة به والتحدي كما هنا يكون واقعاً بالقدر والعدد
وعلى ذلك يعد فلق البحر معجزاً لان الذي يقدر العباد عليه من التفريق محصور ومحدود
وقد صار فلق البحر زايداً على ذلك المقدار والثاني ان يكون ذلك الباب مما يقع على وجوه
مخصوصة في الترتيب والانتظام ويكون وجوهاً متفاوتة متباينة وانما يقدر العباد
من ذلك على طرائق دون ما خالفها فاذا وقع التحدي بذلك فانما يقع في كيفية فعله
دون الجنس او المقدار فاذا عجز العباد عن ايقاع ذلك الفعل على هذا الوجه المخصوص
حكم فيه بالاعجاز كما حكم في الاولين واذا تقررت هذه الجملة رجعنا الى صحة التحدي
بالقرآن وعلمنا انه لم يقع التحدي فيه لما يرجع الى الجنس ولا لما يرجع الى القدر والعدد
وانما وقع في النظام المخصوص الذي ينبئ عن الفصاحة البالغة على منازلها واختلاف
طبقاتها وكان الوجه في ذلك ان تركيب الكلام يكون على وجوه مختلفة وبعضها
يقع افصح من بعض وقد بلغ القرآن في الفصاحة الحد الناقض للعادة فجاز وقوع التحدي
به فان قيل بينوا اولاً ما تريدون بالفصاحة ثم بينوا الوجوه التي بها يصح الكلام
ويزيد رتبته على غيره حتى يستقيم لكم من بعد صحة تلك الدعوى قيل له ان الكلام
في الاصل لا يدخل في حد الافادة الا بتركيب مخصوص وذلك مبين في موضعه ثم هذا التركيب
قد يقع على وجه يعد فصيحاً وقد يقع على وجه لا يعد فصيحاً مع الافادة ولا بد في الكلام م
الفصيح من ان يكون جامعاً لشرطين احدهما جزالة اللفظة والثاني حسن المعنى فان اللفظ
المبتذل وان تضمن معنى حسناً لا يعد فصيحاً والمعنى اذا كان سخيفاً وان كان للفظ
جزالة فهو ايضاً غير معدود في الفصاحة وليس الغرض بسخافة المعنى ما يرجع الى طريقة
القبح واستحقاق الذم وانما الغرض ما لا ينتفع به اعتداداً من الامور او ما لا معنى فيه ولا
يتعلق به غرض فانه وان كسي هذا المعنى المبتذل لفظاً صحيحاً جزلاً لم يصر الكلام لاجله

فصيحا وهذه الجملة معلومة عند اهل اللسان والعلم بكون احد الكلامين افصح من الاخر
ضروري عندهم **فاما الوجوه** التي بها يفضل الكلام غيره في الفصاحة
مع تساوي المتكلمين في العلم باللغة وفي كونهما متكلمين بكلام العرب فقد حصره بوجوه
ثلاثة احدها ان تقام احدى الكلمتين مقام الاخرى فانه اذا تركب من كلمة تفيد فائدة
كلمة اخرى ربما كان افصح وان كانت الفائدة واحدة والثاني التقديم والتاخير
فقد يفصح الكلام بان يؤخر كلمة عن كلمة او يقدم كلمة على اخرى ولو عكس الترتيب
لم يكن له هذا الحظ من الفصاحة وهذا هو الغرض بقوله في الكتاب ۞ واما بالموقع
والثالث ما يرجع الى الحركات وهذا هو المراد بالاعراب لان بعض وجوه الحركات
في الكلام ربما كان افصح من غيره وهذا ايضا بين فصار ما به يفضل احد الكلامين
صاحبه في الفصاحة بمنزلة ما يفضل من الخطوط خطا اخر لما اختلفوا في اشكال
وتعديل على وجوه مقادير مخصوصة يكتسبه من الحسن والبهجة ما لا يكون اذا
كانت الصورة بخلاف ذلك فان قيل فكيف يتفاضل الفصحاء في كلامهم مع
تساويهم في العلم باللغة وربما كان اعلم باللغة دون غيره في الفصاحة فهل
لذلك علة معروفة ام لا قيل له ان الجملة بعلة الحكم اذا لم يقدح في معرفته
لم يضر فلو بينا المعنى الذي ذكرناه من تفاوت فصاحة كلامي المتكلمين وعدوا شبهة جاز
وان جملناه ايضا جاز لكنا نبين العلة في هذا الباب ليكون اقرب في فصاحة
القرآن اكشف فنقول انه يحتاج المتكلم باللغة على حد الافادة الى ان يحصل له علمان
ضروريان احدهما علمه بافراد الحروف والثاني علمه بترتيبه وتركيبه على وجه
مخصوص ثم يحتاج في ايراد كلامه على وجه يعد فصيحا الى علم يتواهما وهو
العلم بالامور الثلاثة التي تقدم ذكرها وهذا ايضا ضروري فاذا انفرد ذلك قلنا ان

احوال الفائزين باللغة في هذا العلم الثالث مختلفة فربما يستحضر بعضهم من ذلك
ما لا يستحضره سواه على ما يعطيه الله سبحانه من هذا العلم فكل من كان للعلم الثالث
الذي وصفناه احضر فكلامه افصح وليس الوجه الذي يتركب منه الكلام الفصيح
بموقوف على طريقة مخصوصة لا يتعداها بل تركيب الكلام اوسع من غيره حتى
يقع عند جد وحصر وعلى بعض الوجوه يعد افصح من بعض وكان الفرق بين العالمين
باللغة فيهم ما ذكرناه ولاجل ذلك يتاتى لبعضهم من نظم الشعر حتى يعد مفلقا
ما لا يتاتى لمن ساواه في هذا العلم حتى يعد متكلفا بل تختلف احوال الشاعرين في
الابتداء وخلافه وقد يصح من بعضهم قول الشعر ولا يصح منه الخطب والرسائل وقد
يكون الامر بالعكس من ذلك والسبب في الجميع ليس الا ما ذكرناه وهكذا اذا كتب
احد الكاتبين عند فكر وروية وامتنع الاخر عنهما فاذا صحت هذه الجملة عدنا
الى المقصود بالباب فقلنا اذا كان التفاضل في فصيح الكلام لكيفية ترتيبه وتركيبه
موجودا جاز ان يقع التحدي من الرسول بالقرآن وتقريع العرب بالعجز عن ايراد كلامهم
يختص بهذا الوجه من الفصاحة مما يحصل فيه من التركيب والنظم لان ذلك مفتقر
الى مزيد علم لم يعطوه ويجري مجرى ما يقع بين الشاعرين والكاتبين في الكتابة والخط
والشعر لان طريقة التحدي في ذلك معروفة والعلة ما ذكرناه من اختلاف الباب في
التركيب وظهر الفضل في فصاحة الفصيح على غيره لاختلاف التراكيب والمواقع
والحركات ولهذه الطريقة نقول ان ما لم يحصل فيه هذا المعنى والتحدي لا يقع
الا على وجه مخصوص نحو اكتساب في الجمع والفرد لكن التفاضل في ذلك لا يتصور من
الامر حيث يسرع ادراكه وضبطه او من جهة حتى يحتاج احدهما الى ان يكتب او يحسب
باصابعه ويستغني الاخر عن هذا المعنى فاذا ثبتت هذه القواعد لم يجز ان يقول قائل
ان التحدي بالكلام لا يصح ووقوعه لا يفيدنا ما يسقط ذلك وانما يبقى علينا

أن نبين أن القرآن قد بلغ في الفصاحة الحد الذي ينقض العادة حتى يكون مباينته
لكلام العرب كمباينة ما يقدر عليه العباد من جنس التفريق لفلق البحر وما
لديهم إلا بأن نبين كون العرب عاجزين عن معارضته فإذا استقام ذلك بما نذكره من
بعد صح أن لا يكون كذلك إلا وهو خارق للعادة وإن العرب ما أوتيت قط العلم الذي
به يرتب الكلام على هذا الحد

باب في أن القرآن معجز وأنه دال على نبوته صلى الله عليه

اعلم أن هذه الجملة التي تقدمت صارت توطئة للدلالة التي نورد في إعجاز
القرآن وكونه دالا على صدق الرسول صلى الله عليه فإذا تقدم لنا العلم بأنه صلى
الله عليه تحدى العرب به مع العلوم التي يسر التحدي عليها فالكلام في كونه
معجزا دالا على صدقه مبني على فصلين أحدهما تعذر عليهم ~~ليس إلا أنه خارق~~
مثل هذا القرآن على العرب الذين يضرب بهم المثل في الفصاحة والبلاغة والثاني
أن تعذره عليهم ليس إلا أنه خارق للعادة بهم وبالغ في الفصاحة مبلغا لم
يعطوا العلم به فيحل عند ذلك محل الأمور المعجزة الظاهرة على الأنبياء المتقدمين
من نحو إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وغير ذلك لأن وجه كونها معجزة هو تعذره
على الأمم لفقد القدرة ولا فرق بين أن يكون التعذر لفقد العلم أو لفقد القدرة

فأما الفصل الأول فهو مبني على أن دواعيهم كانت قوية
إلى إبطال أمره وكانوا عالمين بأن الذي يبطله ليس إلا المعارضة ثم لم تقع
ذلك منهم فيحصل لنا العلم بأنه لا سبب له وعدولهم عنها إلا لتعذرها عليهم
لأن هذه سبيل ما لا يقع من القادرين عند تكامل الدواعي وتمام الآلات وقد
أوضح في الكتاب القول في توفر دواعيهم إلى إبطال أمره بالوجوه الممكنة

المقدورة ونبين أن لا داعي يتصور أبلغ مما قد ثبت فيهم لأن الذي أنه قرع العرب
بالعجز عن الإتيان بمثل القرآن وهم قوم يتباهون بالكلام وكانوا مع ذلك على
غاية المنافسة والعداوة للقرابة ولغير ذلك من الأحوال فنفس التقريع بالعجز يقوي
الدواعي لا سيما فيمن وصفنا حاله ولا سيما إذا اعتقد المتحدي رياسته وعظم محله
وقدر لظهور عجزهم أن يحصل له هذه المنزلة عند قعودهم عن معارضته فكل
هذا مما يحرك الطباع هذا ولم يكن ما يظهره من شأنه في النبوة صارفا لهم عن رياسات
وأغراض معروفة وعادات مألوفة ومقتضيا الطرائق التي كانوا عليها في الدين
الذي تمسكوا به وتسفيه أحلامهم وعقولهم ووصف آلهتهم بأقبح الصفات
وموجبا عليهم طاعته والانقياد لأمره والدخول تحت رسمه وحده فيما يتصل
بالمال والنفس مما تعظم النفار عنه ومن غالبهم أن أطاعوه في نعيم دائم وإن عصوه
وخالفوه فهم في عذاب عظيم في الآجل وذل واستخفاف في العاجل من نحو
الجلاء عن الأوطان والقتل وفراق الأهل والعشيرة وإلزام الجزية الموظفة عليهم
إن ساكنوه حتى يعطوها عن يد وهم صاغرون وهذه أحوال تحرك من طباع البشر على اختلاف
أحوالهم فإذا اختصت العرب بالعصبية وشدة الأنفة والحمية ومجانبة قبول
الذل والدخول تحت طاعة الغير قويت دواعيهم إلى النقض من أمره والتخلص من حكمه
تزداد وتقوى لا محالة بل يكاد يزيد حالهم في الدواعي وقوتها وتوفرها على الجائع
الشديد الجوع وقد اعترض له الطعام فإذا كنا نعلم أنه يأكله ولا ينصرف عنه
فكذلك الحال في القوم لو كانوا قادرين على المعارضة لم يعدلوا عنها فإن قيل
إنما يستقيم ذلك إذا حصل لهم العلم بأن لا وجه للخلاص سوى المعارضة فتقتضي
قوة دواعيهم إليها فمن أين ذلك قيل له ليس هذا مما يخفى على أحد من العقلاء
بل على من ليس بكامل العقل أيضا فلهذا يعرف العوام فيما يتحدى بعضهم بعضا من

المماجاة ان الذي يخرج عن العهدة في ذلك ليس الا ان يوتي بمثله وهذا معلوم
فيما بينهم فيما يخلص فيه التحدي فقط فكذلك بما يقرب بالتحدي من الحيشا التي
تقوى الدواعي ما ذكرناه ولو قيل ان مثل ذلك يخفى على الصبيان فهلا جاز لو ان احدهم
لو ادعى لنفسه فضيلة مطفر حدوا او رفع حجر لعرف صاحبه ان اخراجه عن هذه
الدعوى ليس الا بان ياتي بمثله فكيف يجوز نسبة العرب الى الجهل بوجه الخلاص بالمعارضه
وجهالة ما هو الجواب اذا قالوا ان طريق العلم بذلك هو النظر والاستدلال ولم يكن القوم عارفين
للجدال الا ما يقول الشر بعضا لعلم بذلك على تعاطي المناظره والمجادله وهكذي ايضا
الجواب اذا قالوا اشتبه على العرب ان المعارضه سبب الخلاص فلهذا عدلوا الى
غيرها من المقاتله لا لعجزهم لان مثل هذا لا يجوز ان يشتبه على العقلا كما لم يشتبه
عليهم فيما كان يجري بينهم من المعارضات في الشعر وغيره ومتى قيل كان عندهم
ان المقاتله اولى فانه ... صل عندكم فهذا ايضا مما لا يجوز ان يظنوه لانه بمنزله
من نظر في الامر الشاق الصعب الذي لا يودي الى الغرض ان تكلفه اولى من تكلف
السهل الموصل الى البغيه وهذا بخلاف العقول بين ذلك انه لو قيل وهو اوفق مرادهم
لم ينكشف بذلك كذبه ولو عورض لظهر كذبه فالواجب فيما جا هذا المجال ان
يتكلفوا الاسهل دون الاصعب لو استويا في ابلاغ الغرض فكيف وليس الامر كذلك
على ما بيناه وبعد فالذي دعاهم الى الاقتصار على المقاتله والجمع بينها
وبين المعارضه ممكن اما من جماعتهم او بان يتوفر بعضهم على المعارضه ويتصدى
اخرون للمقاتله وهلا ادخروا المقاتله فلم ينكشف بطلان دعواه عدلوا
الى المعارضه وليس لاحد ان يقول انه عاجلهم بالحرب فصاروا ممنوعين
عن مرادهم بالمعارضه وذلك لانه قد بقي صلى الله عليه زمانا طويلا يدعوا الى الله
تعالى وهو مغلوب بلا اتباع ولا اعوان وانما قوي امره من بعد فهلا عارضوه
في الاول هذا على ان الحرب لو اتصلت لم يمنع من المعارضه فقد كانت عادتهم الارتجال

والاذ بخار في الحروب والوقايع فهلا اتوا بها فكيف والمعلوم ان عند ما قوي امره صلى
الله عليه لم يتصل الحروب بل كان يقع بين بعضها وبين بعض فترات ومن نظر
في الاخبار علم صحة ما ذكرناه هذا وليس التقريع بالعجز والتحدي بموقوف على ذلك
العصر بل قد استمرت الحال بذلك الدهر الاطول فهلا تعرض قوم لمعارضته في هذه
الاعصار المتاخره وكيف يصح هذا السوال ولم يكن جماعتهم مشغولين بالحرب
فلم لا عارضه بعضهم وحاربه بعضهم وما نقلت هذه الحال عنهم اصلا فدل على
معرفتهم بالعجز عنه ولا يمكن ان يقال انهم اعتقدوا ان القران ليس مما يشتبه الحال
فيه على احد فلذلك كفوا عن المعارضه وصار سبيلهم كسبيل من يدعي انه رسول
الله لانه يحرك يده او يضعها على راسه وذلك لان من يدعي هذا لا يعرو لعله العرب
ولا من ابت كلامهما في الفصاحه لا ان الناس على اختلاف اديانهم لم يختلفوا في كون
القران فصيحا وانما اختلفوا في هل بلغ حد الاعجاز ام لا وكيف يدعي ذلك والذين امنوا
بالنبي صلى الله عليه كانوا افصح بلغا كما كان غيرهم من العرب بهذه المثابه فكيف
اشتبه عليهم ذلك هذا ومهما شك في نبوته صلى الله عليه فلن يشك في عقله وتحصيله
وليس يختار العاقل ان يدعي مثل هذا الامر العظيم ويجعل الدلاله على صدقه امرا
يكذبه العقلا فيه من قرب بل ينسبونه الى خلاف العقول وانما يجوز ان يورد ما
يشتبه الحال فيه وبعد فاذا ادعى النبوه وزعم انهم لا يتمكنون من الامور المعتاده
فاذا كف القوم عنها فهو ادخل في الاعجوبه ولكد في الاعجاز وادل على نبوته وصدقه
فلا يكون ذلك والحال ما ذكرناه سببا لجواز قعودهم عن معارضته فان قال
فانهم اعتقدوا وقوع الاشتباه بين معارضتهم وبين القران فكفوا عنها لهذه العله
لا للعجز والتعذر قيل له ذلك مما لا يزيل دواعيهم الى المعارضه كما لم يزل
دواعي المتهاجين اليها وقوع اللبس في شعرهما وعلى ان المعارضه لا يعتبر فيها
زوال اللبس عن العقلا بل اذا وقع في قبيل اللبس فهو المطلوب لا غير لانه والحال هذه

والا المدعي عن الرسالة التي ادعاها خصوصاً في مثل القران وقد ادعى فيه الاعجاز ونقض
العادة ومتى وجد ما يشتبه الامر فيه بطلت تلك الدعوى وصار كما لو ادعى
مدعي النبوة بحمله جسماً عظيم الثقل وغيره حمل ما يشتبه الحال فيه منا واتهما الدخه
بزيله عن الدعوى وبعد هذه الجملة انه لا وجه لتركهم المعارضة الا علمهم العجز وين
تعجزهم عن مثله كما يعرف واحد منا ضرورة عجزه عن شعر المفلقين من الشعراء وعن كتابة الكتاب
البلغاء وكمعرفته الان بعجزهم عن احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص الى ما شاكل
ذلك ○ فان قيل انما ثبت التحدي متى لم يدع انهم عارضوا وما انكرتم من قول من قال بل
عارضوه وان الريب في امره فما دليلكم على هذا الفصل ○ قيل له ان الذي
به يعلم فقد المعارضة هو الطريق الذي به يعلم فقد الكائنات في الدنيا من البلاد
والملوك وغير ذلك لان طريق الجميع هو انه لو كان لنقل فلما لم ينقل دل على فقده وصار
منزلته منزلة ما يعرف بالادراك لانه اذا لم يدركه مع سلامة الاحوال دل على
انتفائه ولولا صحة ما ذكرنا لجوزنا وجود انبيا في عصر الرسول بعظم مواقعها ومع ذلك
لم ينقل الينا حتى يجوز ان يكون في زمانه عدة انبيا وان يكون له اصحاب عدة غير من وصف
لنا حالهم ونقل الينا خبرهم وبعد فكل حادثين كان العهد فيهما واحدا فلابد
اذا نقل احدهما ان ينقل الاخرى وهذا هو الذي اوجب نقل معارضات الشعرا وما
اشبه ذلك من الحوادث لا سيما اذا تعلق احدهما بالاخرى بين ذلك انه ما دعى المصدقين
بالرسول الى نقل القران بدعوى المكذبين الى نقل معارضته بل هذا الباب يستوي
في نقله من يتعصب له ومن يتعصب عليه على سواء وبعد فلابد من ان يقوي عز وجل
دواعي المكلفين الى نقل هذه المعارضة لو كانت لان الحجة بها تقوم والشبهة
التي وردت على العقلاء بالقران بها تبطل وغير جائز في الحكمة ان يقوي الله تعالى
الداعي الى نقل الشبهة ويخفي عنا الحجة فان لم يرد حال الحجة في قوة النقل على حال
الشبهة لم يجز ان يضعف عنها وبعد فقد نقل ما كان يورده مسيلمة

وغيره مما ادعوا فيه انه منزل من عند الله وان لم يعتقدوه معارضاً للقران
وذلك من الكلام الركيك الذي لا يخفى حاله على احد فاذا نقل ذلك لوجوده
في عهد وجود القران وقريباً منه ولدعوى من يدعي فيه ما يدعي الرسول صلى الله عليه وسلم
في القران فلو كان في ذلك العصر ما يدعى انه معارض للقران لنقلوه ولا احد من المطلبين
يدعي وجود كلام في ذلك الزمان ادعت العرب انهم قد عارضوا به القران لا على طريقة
الاجتماع والتعاون ولا على طريقة الانفراد وقد اكد هذه الجملة في الكتاب بان
النقل ظاهر ان العرب عدلت الى طلب اخبار العرب وغير ذلك لتدفع به الاقاصيص
الواردة في القران وهذا من حالهم يدل على تحير وضيق صدر فلو قدروا على المعارضة
الصحيحة لاتوا بها ولاستغنوا عن هذا التطلب لا سيما وقد قيل لهم فاتوا بعشر
سور مثله مفتريات فكل هذه الجملة تبين صحة ما نقوله من عدم المعارضة وتبين
سقوط قولهم انه لا داعي لهم الى نقلها لما قد بينا من قوة الدواعي في العادات ومن جهة
الدين مما لا مزيد عليه وسقط بما ذكرناه قول من يقول ان المصدقين كتموا المعارضة
لان ذلك لو كان ممكنا لجاز ان يكتم حال انبيا وجدوا في العصر ولجاز مثله فيما يتعلق
من شعر الشعرا وما اشبهه ○ فاما الذي ... في الكتاب من ان كونه معجزاً
لتوفر الدواعي بما يقع من العرب من المعصية واظهارهم المخالفة والمقاتلة ومحبتهم
لابطال امره فبعيد لان الذي يقتضي كونه معجزا عجزهم عن الاتيان بمثله فقط فاذا
استدللنا على ذلك فانما نستدل بكفهم عن المعارضة مع التحدي به وانما يؤيد عجزهم
قوة دواعيهم الى ابطال امره لان ذلك مما لا بد منه في الاستدلال ○ **فاما**
الكلام في الفصل الثاني وهو ان سبب تعذره عليهم كونه خارقا للعادة فالوجه
فيه انه اما ان يكون هذا الكلام من قبيل ما يعتادونه فكان من سبيلهم ان ياتوا
بمثله او بما يقاربه لان ذلك يكفي في ابطال دعواه وتوقع الاشتباه فيه وفي القران وليس

٧

يعتقد لذلك الا انه خارج عن عادتهم فلاجل ذلك عدلوا عن معارضته والسبب الذي
صرفهم عن الاهتمام بالمعارضة سواء كانت على وجهها او لم يكن انما هو علمهم الضروري
بمراتب الفصاحة وفصلهم بين ما هو معتاد وما هو خارج عنه وما يتاتى منهم
وما يتعذر عليهم لان اللسان لسانهم وقد كانوا يفصلون بطباعهم من دون
معاناة وممارسة كفصلهم بين الموزون وغير الموزون وهذا طريق العلم بالضروريات
فاذا ما بها يفصلون بين ضد ما ورد بها ضرورة وعلى هذا يفصل الحوس بين البيني
من الحروف وبين غيره مما يتعذر فهمه عنه ضرورة وكذلك الحال في النثاير حتى انه
ربما كان فيهم من يبلغ في الحذق مبلغا يمكنه الفصل من حمله الليس واذا تقررت هذه
الجملة صار علمهم الضروري هو الصارف لهم عن تعاطي المعارضة فلا يكون لاحد ان
يقول هلا جربوا انفسهم واتوا بشي ما وهذا يفارق حالهم حال من عداهم فلذلك
قد يجد بعضهم يتكلف ما يظنه معارضة القران حتى يتضح له من بعد قصوره
عنه ولكنه انما يأتي منه هذا الصنيع لانه دخيل في هذه اللغة فلا يفصل بطبعه
كما يفصل العربي وقد ينتهي بعض العجم ايضا الى ان يعرف فيما بينه بين الكلام ضرورة
فيصرفه ذلك عن تكلف المعارضة فاما المحتج بدعوة الداعي الى ان يعارض الشعرا
المفلقين وهكذا من لا يكمل الكتابة لا يروم معارضة الكتاب المعروفين وحال العرب
في الفصل بين كل كلام حالنا في بعض انواع الكلام فلاجل ذلك لا يقول ان
الدواعي كانت تدعوهم الى المعارضة للقران ولكن يقول كانت الدواعي
يدعوهم الى الخلاص مما الزمهم وذلك لا يتم الا بالمعارضة فلما لم يعارضوا
دل على عجزهم وعلى ان سبب تعذرها عليهم هو انهم ما اوتوا من العلم بنظم
الكلام ما ياتي معه هذا الضرب من الفصاحة وهذا المراد الله تعالى ان يجعل
معجزة الرسول صلى الله عليه القران على ما وضح القول فيه في الحرفة فان قيل قد علم ان العرب ما اوتين هذا العلم فمن اين

ان غيرهم لا يقدر على الاتيان بمثله فهلا تجوزتم ان من يجي بعدهم يقدر على ذلك
قيل له لو تأتي لغيرهم لكان بان يتاخر لهم اتى لان الفصاحة عنهم اخذت
والبهم انتهت وعليهم وقفت ولا احد يدعي لنفسه من ذلك ما زاد على تلك الرتبة
فلو صح من العجم لكان ما يصح من العرب اولى واقرب وعلى ان الطريق الذي به عرفنا
عجز العرب عنه بمثله يعرف عجز غيرهم لان التحدي قايم في زمان الاعصار وليس
خلو الاسلام في كل عصر من اعدا ولو قدر احد منهم على المعارضة لاتى بها وليس
الغرض ان احدا لم يتكلف ذلك ولكن ما احد منهم الا وافتضح في دعواه ولم يكن بحيث
يسته الحال فيه على اهل هذا الشان في المقصود بالمعارضة من هذا الوجه دون
ان يلقي المرء كلاما ما واصلح القايل هذا ان العرب عرفت على علمهم باللغة والفصاحة | عرفت
ضرورة فما بال العجم كلفوا العلم بنبوه النبي صلى الله عليه واله ولا طريق لهم يعرفون به كونه
بالغا اعلى طبقات الفصاحة حتى استفحش العادة فانه باطل بعريب مما تقدم
لانا نقول انه يكفي في علمه بذلك بان العرب هم النهاية في الفصاحة وهذا انما يعرفه بالله | خبار
ما نقاق الجميع على ذلك من دون تناكر وتنازع فاذا تقرر عنده عجزهم عرف انه لولا
كونه معجزا لما تعذر ما قصدوا وامكن معارضته ومثل هذا لا بد فيه من الرجوع الى اعتبار
حال من يتعاطى ذلك الشان وعلى هذا نعرف احيا الموتى وغيره انه معجز لعلمنا بان اهل
الطب يعجزون عنه فمن ليس بطبيب فهو اعجز عنه وهكذا لو جعل احد الانبيا معجزته
حمل الاجسام الثقال فانما نعرف كون ذلك معجزا بعجز اولي البأس والنجدة والقوة عن مثل
فعله فاذا صحت هذه الطريقة عرف العجمي انهم اذا عجزوا عنه فغيرهم
عنه اعجز وقد قال في الكتاب ان علم العامي والاعجمي ما ذكرناه من حال العرب
جاز وان لم يعرف ذلك ولكنه يرجع فيه الى اجماع العلما هذا الشان ان العرب كانوا
بهذه المثابة وان من عداهم دونهم في الفصاحة لان هذا الباب مما يكون الخبر موقعا

٩

للعلم الضروري من حيث يعرفوا المخبر ما اخبر عنه ضرورة وعلى كلا الوجهين
حصل له هذا العلم وان كان طريقه يختلف ٥ فان قيل كيف يثبت القران
معجزا مع تجويزكم قدرة الملائكة والجن على مثله ٥ قيل له انه ليس يحتاج
العلم بكون القران معجزا حاجة الى ان يعرفوا ان يعجز من ظهر الرسول بينهم
فان نقض العادات فيهم يعسر كونه في غيرهم على ما تقدم القول فيه ولهذا الوجه جعل
الرسول معجزته بعلا الحال وقلب المدن يعرف كونه صادقا في دعواه وان كان
يجوز ان يفعل ان غيرها قلب القادر من ممن قد غابوا عنا قد يقدرون على ذلك
من الجن والملائكة ٥ وبعد فكيف يقف العلم بكون القران معجزا على علمنا بعجز الجن
والملائكة عنه مع ان ما نعتبر من القديمين انما تم بالسمع فلو لم يعرف اعجاز القران
الا بان يعرف عجزهم ولا يمكن معرفتهم اصلا الا بعد اثبات القران معجزا
لتعلق احد الامرين بالاخر فلا يحصل واحد منهما فاما اذا اثبتنا الملائكة بالسمع
فتجويز قدرتهم على ان ياتوا بمثل هذا القران لا يخرجه عن حد الاعجاز لانهم غير
مكلفين بهذه الشريعة ولا وجه التحدي فيهم فلا يعتبر انتقاض العادة عادتهم
فيه على ما بيناه في نظائره واما الجن فقد كلفوا الايمان بالرسول وهم متعبدون
بالقران لقوله جل وعز قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا
ياتون بمثله ولو قدروا على ذلك لاتوا به وانما نعرف انهم سمعوه لقوله جل وعز
واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القران ولقوله استمع نفر من الجن فقالوا
انا سمعنا قرانا عجبا فليس يخلو حالهم عند ذلك من احد امرين اما ان لا يكون لهم
معرفة بمراتب الفصاحة فعلمهم بعجز العرب عن الاتيان بمثله يقتضي لهم بانه
معجز كما قلناه مثله في العجم وان كانوا عارفين بالفصاحة فحالهم كحال العرب سوا والجملة التي لا بد من معرفتها

من معرفتها هي ان المدعي للنبوة لا بد من ان يكون من بعث اليهم يتمكنون من معرفة
صدقه في تلك الدعوى على وجه ما ازاح عليهم والا فيبح التكليف ثم التمكين
من ذلك يختلف بحسب احوالهم واحوالهم ٥

باب في بيان ماله صار القران معجزا

اعلم انه ضمن هذا
الباب كثيرا مما ذكرناه في مواضع قد كذا ولا ما نريده بكون القران وغيره
من الامور معجزا وان الغرض بذلك تعذر مثله على البشر فيكون مسمها بما
يعجز في الحقيقة لان هذه اللفظة في الحقيقة مستعملة فيمن يعجز غيره كما ان المحرك
هو فيمن يحرك غيره فعلى هذه الطريقة اذا قلنا ان الذي عجزوا عنه وقد عرفتم
ان جنس الكلام مقدور لهم وكذلك نظم الحروف وان كان النظم حقيقة في التاليف
وذلك لا يستعمل الا في الاجسام فاذا استعمل في الحروف فعلى وجه التجوز
واذا لم يمكن الاشارة الى امر قد عجزوا عنه فوصفه بانه معجز لا يصح ٥ فمن جوابنا
ان الذي عجزوا عنه هو ايراد الكلام على نظام مخصوص يظهر فيه من الفصاحة
ما ظهر في القران وقد بينا من قبل ما نريده بالفصاحة مما يرجع الى حسن المعنى وجزالة
اللفظ وكانا عند التحقيق يرجع الى انهم لم يوتوا العلم بايراد الكلام على هذا
الحد المخصوص من وجود بعضه في اثر بعض وليس هذا العلم مما يمكن اكتسابه بل يوجد
من جهته تعالى ضرورة فلا يكون لاحد ان يقول هلا سعوا في تحصيله واكتسابه
وليس هو ايضا مما يتدرك بطريقة الاحساس والنظم فان الذي يتدرك من ذلك
هذا الوجه هو قدر مخصوص وقد اجرى الله تعالى العادة ان لا يزيد على هذا المقدار
فصح كون القران معجزة للرسول ثم ذكر الوجوه التي لاجلها صار معجزته صلى الله عليه

حد

الاخبار

القرآن وما اختص به من المزايا فبين انه تعالى بعث الى قوم طريقتهم الفصاحة والتفاخر
بالكلام فكانوا بما سبقوا العادات فيه حتى يكون معجزا اعرف منهم بغيره من المواد
فلو جعل معجزته احياء الموتى وابراء الاكمه لوقع لهم انهم لو كانوا من اهل المعرفة بالطب
لاتى لهم مثل ذلك وهكذا لو جعل معجزته فلق البحر وقلب العصا حية الى ما اشبه هذا
فاذا التبس عليهم حتى عرفوا ان هذا الكلام مع انه من جنس كلامهم قد باين طرائقهم
عرفوا ضرورة على وجه تزول عنهم الشبهة وبعد فانه لما كان شريعته باقية لازمة الى
اخر الابد جعل معجزته ما يتم التحدي به في كل زمان ليكون علم اهل كل عصر به على حد
علم من تقدمهم ولو جعل معجزته احياء الموتى لم تحصل هذه البغية وكان الموجود في الوقت يعرفونه
ويخفى حاله على من جاء بعدهم الا ان نقل اليهم بالاخبار ويبين ذلك انه لا بد من كون معجزة
باقية يمكن التحدي به وتعرف ان العجز مستمر بجميعهم وبعد فقد اراد الله تعالى ان
يتعبدهم بعبادات على وجه الدهر الى ان ينقطع التكليف ولا بد من ثبوت طريق لهم
الى معرفته ذلك فجعل بيان هذه العبادات في هذا القرآن المعجز ولو جعل المعجز غير ذلك لم يثبت
هذا المعنى فعلى هذه الوجوه يثبت مزية الفائدة في القرآن على غيره من المعجزات

باب في وجه اعجاز القرآن قد بينا ان الفصاحة التي اختص بها على
حد استغرقت العادة فلاجل ذلك عجزوا عن الاتيان بمثله اذ لو كان ذلك من قبيل المعتاد
لاتوا به ولما قعدوا عنه فاذا كان ذلك سبب تعذره عليهم فهو الوجه في اعجاز القرآن
ولهذا قال شيوخنا ان الوجه في اعجاز القرآن هو بلوغه اعلى مرتبة الفصاحة والذي
بينهم من الاختلاف خارج عن ذلك لان فيهم من يقول ان رتبته في الفصاحة على ما اختص به
القرآن وفيهم من قال بل يعتبر بهذه المثابة دون تعلق بذكر المواضع التي يظهر
فيها الفصاحة العظيمة مما يبهر السامع وفيهم من قال بل يجوز في المقدور ما هو اعلى

من ذلك في الجميع وعلى كل حال فما تزيد ابانته في اعجازه وبلوغه الحد الذي نقض عاداتهم
هو صحيح لا يؤثر في هذا الخلاف فلهذا قال في الكتاب ان وجه اعجاز القرآن هو الرتبة
العالية في الفصاحة او ما يقارب ذلك واراد بقوله او ما يقارب ذلك ما ذكرناه
من الخلاف وقد استقام ما نريده من بلوغه الحد الخارق للعادة في الفصاحة وعلى
كل حال ففي القرآن وجوه اخر من الاعجاز لكن العمدة ما ذكرناه وهو الذي يشترك في
معرفته جميع العرب وحتى يمكن في الوقت من العلم بانه معجز من دون انتظار امر اخر واما
من جعل وجه اعجازه تضمنه للاخبار بالغيوب فقط فقد ابعد الا ان يريد بذلك
ان يكون وجها اخر مضافا الى ما ذكرناه والا فقد علم ان التحدي كان يقع بما لم يتضمن
الاخبار عن الغيوب فلو كان كونه معجزا مقصورا على ما قاله لكان ما لا يختص بهذه
الصفة يخرج عن كونه معجزا وقد عرفنا خلافه فان السور الطوال والمواضع التي فيها
ذكر التحدي لا اشكال في كونها معجزة وان لم يتضمن شيء منها اخبارا عن الغيوب وكذلك
فانه قال فاتوا بسورة من مثله ولم يفصل بين سورة وسورة ومعلوم انه ليس جميع السور
بهذه المثابة ويبين صحة ذلك انه قد يتضمن الاخبار عن الغيوب ما لا يتبين فيه الفصاحة العظيمة
ولا يبلغ حد الاعجاز وليس لاحد ان يقال ان ما يظهر فيه الفصاحة ووقع فيه التحدي وقد
تضمن الاخبار عن الغيب فهو معجز من وجهين واما القول بان الاعجاز في القرآن هو لاختصاصه
بنظم مخصوص يخالف سائر ضروب نظم الكلام عندهم من الشعر ومنثور الكلام في الرسائل
والخطب فهو مبني على ثبوت هذا الاسلوب مخالفا لسائر اساليب كلامهم وقد يختلف كلام
اصحابنا في ذلك فمنهم من يثبته ولا يتعرض لذكر منه ومنهم من يقول ان التحدي وقع
بما يراد الكلام على هذا الضرب من الفصاحة في هذا الاسلوب واكثر اصحابنا
على ان هذا النظم من حيث مشترك لانهم من نحو الخطب والرسائل وانما وجه الاعجاز
فيه بلوغه في الفصاحة المبلغ الذي لا يدانيه غيره من الكلام والا فقد يتفق ان يورد

على مثل هذا النظم ولهذا نعد معجزا لقصوره في الفصاحة عن ذلك وقد ادعي في
مواضع من القرآن انها على اوزان الشعر وانه لم يقصد بها القصد ولم يرد بها المورد
والا فكثير من الحمد بما انه موزون شعر ولا يعد شعرا واستدل على ما قلناه بان كثيرا
من ابيات القرآن متى ادرج في اثناء خطبة او رسالة لم يميز السامع الا اذا كان حافظا
للقرآن او مميزه لعلمه بانه تأخيره عن غيره ولو ادرج في اثناء الخطبة او الرسالة بيت شعر
لوقع للسامع التمييز فبطل هذه الدعوى وبعد فلو اختص ما يتلو به لكان التحدي به
لا يقع حيث لم يكن للقوم عادة به ومعلوم ان من اتى بشيء من ذلك ابتدا لا يجوز ان يقع
التحدي به ولهذا لم يقع التحدي بالشعر بل الشعر وكان الوجه في ذلك انه وان سبق احدهم
الطريقة فالمشاركة فيها قد يقع فلا يمكن دعوى الاعجاز فيه فكيف يجب مثله في القرآن
لو كان التحدي واقعا بنظمه واسلوبه لا بفصاحته ومتى قال انما وقع التحدي بالاتيان
بمثل هذا النظم في هذه الفصاحة التي قد علم تعذر المعارضة عليهم فيها فهو موافقه
لنا فيما نسبه لانه متى تعذرت المعارضة في هذه الفصاحة فهو المعجز ولو قدر ان المعارضة
ممكنة لخرج عن الاعجاز سواء كان في هذا الاسلوب او في غيره من الاساليب وبعد
فما لم يكن ذلك عادة القوم في جنس نظم كلامهم لم يعد ذلك ناقضا للعادة فيجب ان يكون
النظم والفصاحة معتادين عندهم ثم يتميز القرآن بما يخرق عادتهم فيه فاما القول بان
وجه الاعجاز هو الصرف عن المعارضة على ما قاله اصحاب الصرفة فقد قال في الكتاب
انهم ارادوا صرفهم عن العلم الذي معه يصح المعارضة على معنى انهم كانوا مصروفين عنه
ابدا وانهم ما اعطوا هذا العلم المخصوص اصلا فهو الذي نريده وان ارادوا انهم منعوا
من الكلام ومن نظمه وكيفية ترتيبه فقد عرفنا ان العرب ومن بعدهم كانوا يوردون
الكلام الفصيح بعد ظهور القرآن فلم يسلبوا القدرة على الكلام وعلى نظمه
وترتيبه وان اريد صرفهم عن الدواعي التي تدعو الى المعارضة لانهم لم يكونوا قادرين

عليها ولكنهم صاروا في حكم من وجد عوائق من الامور ونحوه تصرف عنه بعوارض من
الصوارف والشواغل فقد عرفنا ان ما جرت عليه حالهم من الدواعي القوية يخالف القول
بانهم كانوا مصروفين عن الدواعي وعلى انه مع كمال عقولهم ومع ان النبي صلى الله عليه كان
يلزمهم طاعته والانقياد لا يجوز ان لا يدعوهم الدواعي الى ابطال امره بالوجوه الممكنة
ولهذا تكلفوا مقاتلته وبذلوا الاموال والمهج فيها ولو صرفوا عن الدواعي لم يصرفوا
عن ذلك ايضا فليس الا ان علمهم الضروري بان هذا الكلام مفارق للمعتاد من كلامهم
صرفهم عن التعرض للمعارضة وان اريد انهم صرفوا عن المعارضة مع توفر علمهم وحصول
ما معه يتمكن من المعارضة وكانت دواعيهم مع ذلك قائمة فهذا مما لا يصح لان من كان
قادرا على الشيء متمكنا منه وله الى فعله داع فلا بد من وقوعه والا قدح في كون
الفاعل فاعلا لفعله وقدرته على مقدوراته او منعه وان عنينا غيره فان قيل
لسنا نريد بالصرفة ما ذكرتم ظننتم ولكنا نقول انهم كانوا قبل القرآن عارفين بهذا
الضرب المخصوص من الفصاحة ثم لما انزل الله تعالى القرآن وتحداهم الرسول سلبهم
هذا العلم فكان صرفهم بهذه الطريقة قيل ان ذلك مما يقدح في كمال عقولهم
لانه لا يجوز في العاقل انه يذهل عن هذا العلم وينساه دفعة واحدة وانما يصح هذا سبيله
على ضرب من التدريج الا ترى انه لا يجوز ان يكون العارف بالصناعة وغيرها من الصناعات
مصحح وقد ذهب عن العلم بصناعة الخلاخيل وغيرها الا ان يكون الذي يعرض له جنون
واما مع ثبات عقله فلا يجوز ذلك وعلم الفصحاء بالفصاحة وطبقاتها كعلم ارباب
الصنايع بصناعتهم فلو جاز ذهاب الفصيح عن العلم بنمط من الفصاحة في اقرب الاوقات
لصح مثله في الصناعات فقد بطل هذا القول ايضا وبعد فان هذا القول يقتضي ان القرآن
ليس هو المعجز وانما المعجز هو الصرف عن معارضته على الوجه الذي ذكروه واطلاق
المسلمين بخلاف ذلك فاما القول بان اعجازه من حيث سلم من الاختلاف والتناقض

فان كلام المتكلمين لما لم يعرض من الاختلاف فذلك وجه قد ذكره العلماء في جملة
وجوه اعجاز القرآن فاما ان اراد القائل بهذا القول ان الاعجاز مصروف اليه وموقوف
عليه فبعيد لان القدر الذي يظهر فيه الاعجاز من السور التي وقع التحدي بها مما قد
يصح ان يوجد في كلام غير الله تعالى على ضرب من السلامة عن الاختلاف وانما وقع التحدي
من جهة الله تعالى بان ياتوا بكلام يساوي القرآن في الطول ويسلم من التناقض الا انه على ذلك
بجملة القرآن لا باحاد سوره ولعمري ان مثل ذلك ربما تعذر لكن ان يجعل احد وجوه الاعجاز
فيه ويبين ذلك انه قد يسلم كلام الرسول عليه السلم فيما اداه عن الله تعالى عن التناقض والاختلاف
وان لم يدع فيه الاعجاز **ويعتبر** في التناقض يعود الى الاختلاف من جهة المعنى حتى
ينفي المتكلم ما اثبته او يثبت ما نفاه والتحدي وقع بالالفاظ التي بلغت في الفصاحة
الرتبة التي ذكرناها ولهذا قال تعالى فاتوا بعشر سور مثله مفتريات فلم يراع صحة المعنى
اذا كان اللفظ من الفصاحة حد ما للقرآن **ثم سال** عما يقوله الطاعنون في القرآن
من قولهم لو كان له من الحظ والاعجاز ما ذكرتم لم يكن ليقع من علماء الاسلام هذا الضرب
من الاختلاف في وجه اعجازه على ما فصلتموه مع اتفاقهم في نبوته صلى الله عليه وهو
الاصل في الشرائع التي حملها ودعا الناس اليها طوعا فان قلتم ان هذا الاختلاف ليس
هو في كونه معجزا وانما هو في وجه اعجازه والخلاف في علة الحكم لا يضر اذا لم يعد على
الحكم بالبطلان الا ترى انه يصح العلم بكونه معجزا مع الشك في الوجه الذي منه صار
معجزا فلهذا الوادي يعصمة النبوة وجعل معجزته نقل الجبال وما اشبهه لم يوثر ذلك
الشك في انه انما حصل هذا النقل لكثرة قدره او تولى فعله بعض الملائكة بامر الله
جل وعز وبهذا الوجه يفارق العلم باحكام الافعال التابعة للوجوه التي تقع عليها
لان العلم بهذه الاحكام يقف على العلم بالوجوه التي منها يثبت كما نقوله في العلم
بقبح الظلم انه انما قبح لكونه ظلما لان العلم بقبحه يقف على [illegible] او الاشتر [illegible] في حاله

قيل لكم كيف لا يوثر الخلاف في معرفة هذا الحكم ومعلوم انه لابد من وجه لاجله
صار معجزا وكل فريق قد قدح في قول صاحبه وفي الوجه الذي اعتمده وجعله سببا
في اعجازه واذا اعترض الكل لم يسلم منه القول بانه معجز **الجواب** ان ما ذكره انما يلـ
انما كان يقدح لو كان العلم بالحكم ابدا يقف على العلم بعلته وذلك غير صحيح
بل يجوز ان يعرى الحكم عن ان يثبت له علة اصلا واذا علل فلا بد من ان ينتهي الى ما لا يعلل
والذي ادى الى ان لا ينقطع التعليل فلو قال ان العلة في وقوف [illegible] على قصدنا ودواعينا
لكنا نقول ان الحكم معلوم وان لم يعرف عين العلة فيه فاذا نعرف هذه الجملة
قلنا انا اذا عرفنا انتقاض عادة العرب في القرآن لقعودهم عن معارضته مع حرصهم الشديد
على ابطال امره اقترن بذلك العلم بكونه معجزا سواء عرفنا ان وجه اعجازه من الفصاحة او غيرها
حتى لو جهلنا كل هذه الوجوه ما قدح في العلم الذي ذكرناه يبين ذلك انه ليس طريق العلم
بكونه معجزا العلم باحاد الوجوه التي اختلفوا فيها واذا لم يكن هو الطريق لم يوثر الجهل بصحته
وفساده في ذلك وبعد فاذا لم يكن كل علة من هذه العلل التي تذكر في كون القرآن
معجزا يودي الى مثل ما يودي اليه غيره من العلل فالاختلاف فيها لا يوثر في معرفة الحكم
يبين ذلك انه لو انتقضت عادة العرب في القرآن في نظمه وفصاحته لكان معجزا كما لو
انتقضت عادتهم في الانصراف عن المعارضة مع القدرة وتوفر الدواعي وانتقضت عادتهم
في صرفهم عن هذه العلوم المخصوصة وانتقضت في سلامته من الاختلاف والتناقض او كان
فيما تضمنه من الاخبار عن الغيوب لان بعض ذلك كبعض في اثبات الاعجاز فيه فلا
يجوز والحال هذه ان يقدح القادح بما قاله في اعجاز القرآن يبين ذلك انه من لدن اظهر الرسول
صلى الله عليه القرآن الى يومنا هذا لم يخل عصر من الاعصار من اعداء الاسلام يسمعون
اختلاف المسلمين في وجوه اعجاز القرآن فما احد منهم تعرض للاتيان بمثله في بعض هذه

الوجوه فلولا انتقاض العادة في كل وجه من هذه الوجوه لما صح قعودهم عن المعارضة
على وجه ما * هذا مع ان متكلمي المسلمين يتحدون به على وجه الدهر ويدعون من خالفهم
من اهل الملل بالعجز عنه فلا يوجد من احد منهم معارضته والحال هذه افليس ذلك دلالة بالحجة
بمعجزات سائر الرسل

وقد اكد في الكتاب هذه الجملة التي سبقت
في اعجاز القران بان قال قد صار هو الاصل في استنباط الاحكام الشرعية واستخراجها
من حين اظهره الرسول صلى الله عليه الى يومنا هذا وابدع فيه ائمة استنباط الادلة التي
توافق العقول وموافقة ما تضمنه لاحكام العقل على وجه يبهر ذوي العقول ويحيرهم
فان الله سبحانه نبه على المعاني التي يستخرجها المتكلمون بمعاناة وجهد بالفاظ سهلة
قليلة يحتوي على معان كثيرة كما ذكره جل وعز في نقض مذهب الطبائعيين في قوله وفي الارض قطع
متجاورات وجنات الاية وفي الايات التي ذكرها في نفي الثاني وفي غير ذلك من الابواب التي لم اكد
احصي

ومما يؤكد به هذه الجملة ايضا ما اختص به الرسول عليه السلام من احوال لا
تكون الا ناقضة للعادات فانه كان لم يقرا ولا يكتب ولا يخالط اهل الاخبار وقد اتى بالقران
على وجه لا يجد نقلة الاخبار طريقا الى الطعن عليه والى تكذيبه في المواضع التي اقتصها
عليهم وكذلك فقد اتى بالقران سليما من المطاعن الراجعة الى الالفاظ كسلامته من
المطاعن في المعاني فلهذا يقر الجميع بانه فصيح وبانه يحتج به عند الاختلاف والتنازع حتى
صار كديوان مجموع في اللغة ومما يؤكد به نبوته صلى الله عليه استمرار الحال في
الشريعة التي جاء بها حتى لا يزداد على مر الايام الا ظهورا وقوة مع ان الباطل لا يلبث او يضمحل
وهكذا جرت العادة في احوال المدعين للنبوة لان باطلهم لم يلبث كثيرا وان كانت حوله
وكل امر بني على المخارق فهذا حكمه فلولا صحة نبوته وصحة شريعته التي اتى بها وتوليه
تعالى نصرته وتكفله بحراسته لم يكن الحال على ما عرفناه

وقد تم الباب

بالفصل الذي قصد ذكره وذلك انه لما بين ان القران قد فارق كلام العرب في الفصاحة
مفارقة ظاهرة ناقضة للعادة بان قال اهل هذه الجملة فصحاؤنا واهل المعرفة
منا كما يدعون معرفة العرب بذلك وقد اجبنا عنه وذكرنا ان القوم كانوا يعرفون مطالعهم
كما يعرف غيرهم بنظر وتامل وضربنا لذلك امثلة لكنه قد ذكر ها هنا ان من شارك
العربي في معرفة لغته لا يخفى عليه ذلك الا ان يورد على نفسه شبهة ولبسا وقال كيف
لا يعرف المتقدم في لغة العرب الفرق بين المواضع المخصوصة التي ظهرت فصاحتها في القران
وبين كلام العرب نحو قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك وسورة النجم وسورة القمر وكثير
من المفصل ونحو ايات كثيرة ذكرها العلماء وادعوا انها تباينت الكلام بمرتبة ما نظروا اتباعهم
والمعتمد ما قدمناه من الكلام وبالله التوفيق

باب في سائر معجزاته صلى الله عليه

اعلم ان القران من اظهر معجزاته صلى الله عليه وهو الذي
اتصل النقل فيه حتى استوى في معرفة كونه معجزا ودلالة على صدقه صلى الله عليه اول
الامة واخرها والا فقد نقلت عنه معجزات كثيرة سواه وصارت اشياء بالاسلام جماعة
والحال في هذه المعجزات لا يخرج من طريقين احدهما ان ينقل بالاحاد فلا يوقع العلم وهذا باب
يكثر وقد صنف العلماء بالاخبار في ذلك كتبا وهذا انما اذا ذكر فعلى وجه التاكيد والتقوية
لحال ما قد عرفناه بطريق مقطوع بها والوجه الثاني هو ما ينقل بطريق يوقع العلم وقد
اشار الى جمل من هذه الطرق التي يثبت بها المعجزات الزائدة على القران ولهذا الفصل تعلق
قوي بباب الاخبار والفصل بين بعضها وبين بعض وموضعه الكلام في اصول الفقه لكنا
ننبه على ما اورده في الكتاب فنقول ان جميع ذلك لا يعدو اما ان يكون من جملة العلوم
الضرورية الواقعة بالتواتر على ما نراعيه من الشروط واما ان يكون طريقه العلم
المكتسب ثم ذلك يختلف فربما كان في بعض اقسام التواتر ما يراعى فيه شروط مخصوصة

يوجب العلم المكتسب اذا جعلنا في اقسامه ما يعرف استدلالا وشروط ذلك
ان ينقل طايفة يختص بعدد وصفة عن طايفة تختص بمثل ذلك العدد وتلك الصفة الى ان ينتهي
الى من شاهده وعرفه ضرورة وهذا مفصل مبين في العمد فاذا خرجنا عن هذه الطريقة احتجنا
الى مراعاة وجوه اخر يكتسب المعرفة بهذه المعجزات ويكون من باب الاستدلال فمنها ان يدعي
واحد على جمع عظيم انهم قد شاهدوا المعجز فيكفون عن التكذيب عليه فيعرف صدقه فيه وهو من
باب الاجماع ولكن انضمام هذا الوجه اليه قد اقتضى وقوع العلم به ومنها ان يدعي الواحد
على الرسول معجزة من المعجزات له فلا ينكره فيعرف ثبوتها لعدم الانكار من جهته
ومنها ان يجمع الامة على ثبوته في جملة معجزاته فاذا تقرر ان اجماع الامة حجة فانا
نعلم صواب قولهم واعتقادهم فصار الذي يوجب العلم ببعض المعجزات اذا خرج عن باب
القران وخرج عن ان يكون من طريق التواتر الموقع للعلم الضروري لا يعدو ما ذكرناه
والحال في بعض ما عدده في الكتاب من هذه المعجزات اظهر من الحال في بعض على ما نفصله ان شا الله
فان قيل فلم لم يستو نقل الجميع على وجه يقع العلم الضروري به حتى يلحق بالقران
في نقله قيل له ان القران قد اغنى عن غيره فجاز ان يخفى النقل في باقي المعجزات حتى
تتفاوت حالها في القوة وفي خلافها وصار كالحكم الذي اجمعت الامة عليه لان اجماعهم
عليه قد اغنى عما لاجله اجمعوا فان عرفناه جاز وان لم نعرفه لم يضره فان قيل
فان الذي يرويه المسلمون من هذه المعجزات طريقه طريق الافعال المشاهدة وما هذا
حاله اذا وقع في مكان مخصوص كيف يصح تواتر الخبر به والعدد الذي يطيفون به
لا يقع بخبرهم العلم الضروري والذين هم وراء ذلك العدد يحول بينهم وبين مشاهدته
على حقه ويتأتى في الحال هذه الحيلة عليهم والتلبيس قيل له هذا انما يحكى عن الراوندي
حيث اراد ان يطعن في المعجزات المنقولة عن الرسول صلى الله عليه وقد جهل في ذلك
جهلا مفرطا لان هذا يوجب عليه ان لا يقع لنا العلم بشي من الواقعات في الدنيا

لمثل هذه العلة التي ذكرها وهذا لا يبلغه عاقل وبعد فقد يجوز ان يكون الطايفة
المطيفة بذلك الحادث تعظم عددهم فيقع العلم الضروري بخبرهم ويستغني عمن وراهم
وبعد فقد يستمر الحال في مثل ذلك زمانا طويلا فتشاهده طايفة ويقع العلم بخبرهم
لا تعاقبهم على المشاهدة وقد يصح ان يكون ما هذا حاله بحيث يراه القريب والبعيد فلا يكون
قرب القريب مانعا للبعيد عن مشاهدته فكل هذا يبطل طعنه في المعجزات وقد حكي
عن اليهود انهم ربما طعنوا في نبوة عيسى بان معجزته التي يدعي لهما لا يجوز ان ينقل العدد
الكثير في مشاهدته من احيا الموتى وغير ذلك وانما جل المعجزات ان يكون كفلق البحر
وقلب العصا وهذا ايضا باطل لان العدد الذي يقع العلم الضروري بخبرهم كاف
وان لم يكثروا كثرة عظيمة

وقد يحكى في الكتاب

معجزات هي اظهر من غيرها فمن ذلك ما روي في غزوة تبوك وفي غيرها
من الغزوات ومثل هذا لا يوجد به الا وهو ظاهر للعيون لا يخفى ولا يستبد بمشاهدته
واحد دون آخر الا ترى ان المروي انه في بعض هذه الاحوال كان يضيق بهم الطعام
او يعوزهم الما فكان يستدعي بما يمسه فيها ما قليل فيفور الما من بين اصابعه
موضعه يده فيها حتى شربوا وترووا وكذا في اطعام العدد الكثير من الطعام
القليل وكل هذا مما ينقض به العادة ولا يجوز ان يكون الا من جهته جل وعز فان الزيادة
في جسم الما والطعام لا يجوز ان يكون الا من جهته جل وعز فان غيره من القادرين لا يقدر
على هذا الاختراع وهكذا في احالة الهوى وغيره الى ما يكون بصفة الطعام او التراب
غير مقدور ايضا للعباد لان الطعام انما يصير كذلك بمعان مخصوصة من الطعوم
وغيرها والعباد لا يقدرون عليها وهكذا الحال في التراب وما معه مما يصير بالصفة
التي يروى وهكذا لو قيل انه عالج لنقل الما من مواضع بعيدة الى تلك المصاة لان ذلك

هديه

بماله تنافي الجبل ما مر ظاهر للعيون فاذا وجد له على طريقه يمكن الوقوف على الجبل فيه
فلست ادري انه من جهته تعالى وهكذا لو جعل الاكل والشارب ممن يكتفي بالقليل الذي
لم تجر عادته به فان هذا مما لا يقدر عليه الا الله تعالى وكيف ما دارت القضية فلا بد
فيما هذا حاله من ان يكون معجزا خارقا للعادة يعجز العباد عنه فان قيل فما حكم هذا
الضرب من معجزاته قيل له قد قال كثير من الشيوخ ان ظهور ذلك عند العدد
الكثير واشتهار النقل فيه يقتضي وقوع العلم الضروري ولا يجب اذا وقع العلم الضروري
بمثل ذلك لبعضهم ان يقع لسائرهم فانه مبني على سماع الاخبار والاختلاط باهلها ولهذا
يستبد اصحاب التواريخ بالعلم الضروري بكثير من الوقائع في الدنيا دون العوام فان كان
العلم الضروري واقعا بهذا النمط من المعجزات والا فطريق الاستدلال ممكن لان العدد
الكثير قد رووه عن عدد كثير مثلهم الا اشكال ان احاد الصحابة كانوا يحكون ذلك عن
مشاهدة ويدعون على غيرهم ممن كان معهم في تلك المواقف والغزوات انهم شاهدوه
فلم يجر بينهم تناكر في ذلك **ومن هذا الضرب** من معجزاته عليه السلام
حنين الجذع الذي كان يخطب اليه لما تحول عنه الى المنبر فان هذا ايضا كان وقوعه
بحضرة العدد الكثير وقد كان من قبل تلك الحال موجودا ومن بعدها ايضا ولم يسمع
منه ذلك الحنين فلا يمكن ان يكون بحيلة وتجويف يخترقه الرياح كيف وقد نقل انه سكن
عندما التزمه صلى الله عليه وهذا ايضا فطريق اثباته من جهة العلم الضروري
التابع للنقل واثباته من حيث الاستدلال هو الطريق الذي تقدم ونحو هذه الجملة هو
تسبيح الحصى في يده فان ذلك ايضا قد كان في ملا من اناس وهكذا في كلام
الذراع المسمومة حتى قالت لا تاكلني فاني مسمومة وان كان حال هذين في
الظهور ليس كحال ما تقدم بل الذي يشبه ما مضى ذكره هو مجي الشجر حين دعاها فاقبلت تخد

الارض ثم قال لها ادبري فعادت وهذا مما لا يمكن الوصول اليه بحيلة لان كل ما يقتضي
احداثها يمتنع من دكها وان كان ممكنه من ذلك بفضل قوة فهو معجز هذا على ان القادر
بالقدرة لا بد من ان يفعل في غير محل قدرته مماسة واتصالا ولم يكن هذا المعنى موجودا
بينه وبينها ولعل حديث الاستسقاء اظهر من تسبيح الحصى وكلام الذراع ومجي الشجرة
فان النقل فيه اشهر والجمع الذين حضروه فشكوا اليه القحط اولا ثم شكوا اليه خراب
البنيان ثانيا اوفر واكثر ففي الاول اجاب الله دعوته وفي الثاني ايضا حيث قال اللهم حوالينا
ولا علينا حتى انجاب السحاب عن المدينة واحدق بها كالاكليل وما يعضد ذلك من نقل
الشعر فيه وقوة الروايات لا يخفى الحال فيه وقد نقل ايضا فيما يقارب ذلك في الظهور
رد الشمس اليه عندما فاتته صلاة العصر حتى عادت الى مثل ما يكون عليه في اوقات
الاعصار وذلك هو في اشتغاله بالحرب يوم الخندق ومثل هذا لا يجوز ان يدعي المشاهدة
فيه على العدد الكثير فلا ينكرونه الا وهو ثابت صحيح فاما انشقاق القمر فقد اثبته شيوخنا
من جهة الكتاب انما نطق الذي يتلى عليهم فلم يكن منهم نكير وانما لم يدع في ذلك من النقل
الظاهر ما في غيره لانه يجوز وقد حدث ليلا ان يظهر لقوم ويخفى على اخرين كما نجد
مثله في الكسوف وذلك لان الغيم والضباب ربما حالت بين بعض الناس وبين رؤيته وربما
لم يعن كل احد بضبط الغيبة وتامله فلهذا خف النقل فيه وقد يجوز ان يكون ضعف نقله
بالاخبار ان الغيبة واقعة بالقرآن انما نطق به وحمل من حمل ذلك على ان المراد سينشق
لا وجه له لانه خلاف الظاهر **ومما نطق به الكتاب** الاسرى به
في ليلة واحدة الى بيت المقدس والاسراء الى السماء في قوله عند سدرة المنتهى عندها جنة
المأوى وان كان الاول مما يمكن ان نعرفه لانه لا يتوله ولان ذلك تضمن الكتاب علمه
بان يؤدي اليهم العلامات في طريقه على ما روي في الاخبار ولكن كذلك الثاني من جملة ما نطق به الكتاب واذ قد ورد

به الاخبار كثيرة انقضاض الشهب في ايامه على وجه فارق العادة الى ان ثم زال
ذلك من بعد ولم يوجد من احد انكاره وتكذيبه فيما كان يتلو عليهم في هذا الباب
ومن جملة ما ذكره في الكتاب هو كلام الذئب على ما روي في قصة اهبان بن اوس وهذا
الباب مما اقر الرسول صلى الله عليه على ذكره فالنقل عنه يقع فيه حالته عن حاله ما مضى
ذكره ثم ختم الباب بان من جملة ما يعد في معجزاته سوى القران عن
الاخبار بالغيوب نحو قطعه جل وعز على ان اليهود لا يتمنون الموت ابدا ونحو ما ورد
في قصة المباهلة وغير ذلك مما يطول ذكره وعد في معجزاته ايضا ما نقل
عنه من الاخبار عن الغيوب كقصة عمار وقصة ذي الثدية واضاف المعجزات
قتال الملائكة ونزولهم من السماء يوم بدر وهذا الجنس يطول تعداده واذا انضاف
فيما صنف في ذلك وقف على ان امره صلى الله عليه في نبوته اظهر من ان يلتبس على من انصف
من نفسه

باب في ان المعجزات لا تظهر على غير الانبياء عليهم السلام

اعلم ان نقض العادات اذا ابتدأ الله سبحانه به فليس هو مما يتصل
بالامور التي تعد معجزات لانها انما تعد كذلك متى كان هناك سبب من
الاسباب يظهر عنده ولذلك ذكر لاحد وجهين اما ان يجعل صفة بعض المكلفين جهة
في جواز ظهور المعجز عليه وان لم يكن منه دعوى او يكون دعواه يقتضي ذلك فان كان
على الطريق الاول فهو الذي يقال ان المعجز يظهر على اولياء الله وان عبر قوم عنها بالكرامات
واما اذا كانت هناك دعوى فلا يخلو المدعي من احد امرين اما ان يكون صادقا في دعواه
او كاذبا فيها والذي بدا بذكره في الكتاب هو ظهور المعجز على الكاذب ولا شبهة في
بطلان ذلك لانه اذا ادعى الكاذب امرا من الامور فاظهر الله عند ذلك ما يريده
من المعجزات فقد قام مقام تصديقه على ما سبق القول فيه ومعلوم ان تصديق الكذاب قبيح

وجار في نفسه مجرى الكذب فاذا لم يجز على الله الكذب فكذا ما يجري مجراه وفي هذا صحة
ما نقوله وايضا فلانه لو جاز ظهوره عليه وهو كاذب كما يجوز ظهوره على الصادق لبطل
الفصل بين الصادق والكاذب فيما هو علم للتصديق ولانه اذا ثبت في المعجز انه دلالة النبوة
فوجوده ظاهرا على من ليس بنبي يقدح في وجه دلالته لتجويز ظهوره على من هو متنبي
ومتى قيل المتنبي هو يدل على النبوة ولكنه دلالة على الصدق فتجويز ظهوره على
الكاذب قدح في دلالته على الصدق على نحو ما قدمنا من قبل فيثبت على كل حال انه لا
يجوز ظهوره على الكذابين فان قيل فكل ما ذكرتم انما يدل على انه لا يجوز ظهوره على
الكاذب مطابقا لما ادعاه فما انكرتم من تجويز ظهوره على الكاذب بالضد مما ادعاه
فكانه يقول اللهم ان كنت صادقا فاظهر زيادة الماء من هذه العين ويغور ما كان
يجري منها او يدعو بان يعيد الله للاعور عينه الذاهبة فتذهب عنه الباقية الى ما اشبه ذلك
وقد عرفتم انه يروى مثله عن مسيلمة في ظهور الماء من البئر لانه قال ابزق في هذه البئر
فسع منها ما زاد فغار ما كان فيها وكيف تنكرون ذلك وقد ذهب بعض المتكلمين الى
تجويزه وقال ان في ذلك مزيد فائدة وهو يعود على كذبه بالتأكيد ويقوم مقام دلالة
اخرى تدل على كذبه فيجتمع عليه دليلان قيل له انه اذا خرج عن موافقة دعواه
ومطابقتها فكل محال فعل شيء يفعله الله تعالى لا تعلق له بما طالبه هذا المدعي الا ترى انه
لم يتعرض لهذا الذي قد وجد من غور الماء او ذهاب العين الصحيحة واذا كان كذلك
كفى في الدلالة على كذبه عدم ما اراده مما يطابقه فكان ما فعله جل وعز من ذلك
يكون في حكم المبتداه فان كان مما جرت العادة بمثله فلا كلام فيه وان لم يكن مما جرت
به العادة لم يجز ان يفعله جل وعز عند ذلك وقولهم انه يصير تأكيدا لا يصح لانه لا بد
من مطابقة بين التأكيد والمؤكد وهو فقد ما اراده من المعجز الذي يطابق
دعواه ومعلوم ان وجود ما وجد لا تعلق له بما لم يوجد فبطل تجويز ظهوره على الكاذب

بالعكس ومتى قيل يكون ظهوره معجزاً لبعض من الانبيا في ذلك الزمان فذلك
باطل لانه لا بد في المعجز من ان يتعلق بدعوى النبي او يكون جاريا مجرى ما يتعلق بدعواه فكيف
يصح ظهوره عند قول هذا المتنبي وعلى انه لا فرج للانبيا في ذلك لانه حينئذ يظهر
على الانبيا دون غيرهم ولا يصح لاحد ان يقول هلا جاز ظهوره ما قلناه لصلاح يتعلق به
فلا يكون فيه شي مما قلتم لانه يجوز ظهور نقض العادات لضروب من المصالح ويقدح في كونها
ادلة على النبوة لانه يقال مثله عند كل ما يظهر من نقض العادات فصح بهذه الجملة انه
لا بد من ظهوره ظاهرا على الرسل دون الكذابين فان قال قد سلمت ما قلتموه لكني
اجوز ظهوره على من كان نبيا وان لم يكن مرسلا فقيل له وقد عبدنا بين هذين
اللفظين فلا نبي الا وقد ارسله الله الى الخلق الا ترى انه اذا جاز ظهوره على النبي فمعلوم
انه اذا ظهر عليه وجب النظر فيه فلم يجب الا اذا كان متحملا لشريعة يتعلق بها
صلاحنا ولا يمكننا الوقوف عليها الا بمعرفتنا تصديقه فيما يقوله فقد عاد في الحال
الى ان كل نبي لا بد من كونه مرسلا وبين ذلك ان كونه نبيا يفيد رفعة في باب
الثواب ولا يستحق احد هذه الرفعة العظيمة الا بتحمل الرسالة وتوطين النفس على ادائها
وهذه الجملة تميز حاله عن حال امته فان الامة مجمعة على ان كل نبي فهو افضل من امته ولا
وجه للاختصاص بهذا الفضل الا ما قلناه فصح ان كل نبي لا بد من كونه رسولا وعاد
الحال الى ظهور الاعلام على الرسل دون من عداهم فاما الخبر المروي عن ابي ذر ان النبي صلى
الله عليه ذكر الانبيا وعددهم ومن الرسل من جملتهم فهو من جملة اخبار الاحاد فيبعد
الاحتجاج به وان صح فيجوز ان يريد بطريقة الفصل بين الاسمين ان من كان مرسلا
فهو الذي ياتي بشريعة مجددة ومن كان نبيا ليس بمرسل فهو الذي يحيي ما درس من شريعة
دارسة والله اعلم فاما قول من قال هلا ظهر المعجز على الصالحين والاوليا
اذا كان ما هم ولا يجب ظهوره للخلق ليلزمهم النظر فيه ولكنه يجري فلا

بعث فيه
الا هو او من يختص به من اصحابه او من يجري مجراهم وكيف يكون ذلك وقد روي عن قوم من
الصوفية امثال ذلك فجوابنا انا متى اخرنا ظهوره وليس هناك نبوة تعرف بهذا المعجز
فيجب ان يحصل حيث يظهر عند دعوى النبوة ان يكون الله تعالى انما اظهره كذا منه لهذا
المدعي دون ان يقصد به تصديقه في نبوته وقد عرفنا ان هذا يقدح في دلالته على النبوة
وقد قال في الكتاب متى جوز ظهور المعجز من دون ان يكون للعبرة
تعلق حتى يلزمه النظر فيه ومعرفة حال من ظهر عليه لم يمكن ظهوره في حال اولى من اخرى
وهذا يقتضي ان يكثر كثرة يخرج نقض العادة عن ان يكون نقضا لها بل يصير طريقة عادة
ومتى كان كذلك قدح في دلالته على النبوة لان شرط دلالته ما ذكرناه
وهذا يبطل هذه الشريطة وهذا ظاهر الا ان يقول قائل اجوز من ذلك ما لم يصر نقض
العادة عادة فاذا بلغ هذا المبلغ لم اجوزه كما يقولون انه يجوز بعثة رسل في زمان
واحد ويظهر على كل واحد منهم معجز ما لم يبلغ حالهم الى ان يصير نقض العادة عادة فاذا
صار كذلك لم اجوزه وقد استدل في الكتاب بما اعتمده
الشيخ ابو عبد الله من انه اذا كان المعجز هو الذي يعظم حال الرسل في النفوس ويلزم
الناس طاعته والانقياد له فلو جوز ظهوره على من ليس هذا حاله لادى الى ضرب من المفسدة
وهو ما يحصل عنده من التنفير بحصول ذلك في النفوس من حيث شارك غير الرسول الرسول
ومعلوم ان فيما يتصل بالنبوات لا بد من ان يجنب الرسل ما ينفر عنهم وفي ظهور المعجز
على غيرهم ما قررناه من التنفير والذي يتعلق بهذه الدلالة من السؤال والاسوله مذكور في موضعه
وذكر اصحابنا في الكتاب ما كان ابو طالب تم يعتمده والاصل في ذلك ان الادلة
على ضربين احدهما يدل بطريقة الابانة والمفارقة والاخر يدل على هذا السبيل لانك تعلم
ان دلالة حدوث الاجسام لم تثبت على جهة المفارقة كما ان صحة الفعل تدل بطريقة التفرقة
بين القادر وبين من ليس بقادر فاذا ثبت ذلك وكنا قد عرفنا ان من ادعى النبوة فالوجه الذي

نفسه من غيره من البشر ليس الا ظهور هذا المعجز عليه لان تعذر ذلك حاله عند التماس المعجز
من جهة الله سبحانه ان يفعل الله ما به يظهر الفرق بينه وبين غيره وما هذا حاله لو
جاز ظهوره على من ليست حاله كحاله لقدح في كونه جهة للتفرقة وصار يحل محل صحة
الفعل ممن ليس بقادر فكما ان ذلك لا يجوز فكذلك ظهور المعجز على من ليس بنبي والفرق
الذي بين المعجزات وبين صحة الفعل حيث كان المعجز دلالة من طريق الاحداث والحكمة
وما يجري مجرى المواضعة وصحة الفعل تدل بهذه الطريقة لا يؤثر فيما اردناه لانهما في
الوجه الذي ذكرناه مشتركان والسؤال على هذه الدلالة منتقض ايضا في موضعه
وذكر رحمه الله بوجه اخر وهو ان الدال على النبوة حيث يدل انما هو المعجز
لا دعواه لان دعواه للنبوة لو دل عليها لكان الشيء قد دل على نفسه وهذا لا يصح
فليس الا ان يجري الدعوى بحصول المعجز هذا الرسول وان الدال على نبوته هو المعجز
ويبين صحة ذلك ان الدعوى لا ينتقض به العادة ومن شرط ما يدل على نبوته ان ينتقض
به العادة وهذه صفة المعجز فاذا تقررت هذه الجملة قلنا فلو وجد المعجز ولا نبوة
لخرج عن كونه دليلا حيث دل ولا مدلول كما لو صدق الله تعالى غيره من دون خبر
يوجد من جهته فيحتمل تصديقه لان ذلك يخرجه عن كونه دليلا على الصدق حيث يوجد
ولا فرق بين ان يوجد ذات الدليل ولا يحصل المدلول اصلا وبين ان يوجد ذات الدليل ولا
يحصل المدلول على الصفة التي يدل الدليل عليها فكما يجب حصول المدلول يجب حصوله على
الصفة التي تقتضيه الدلالة وفي هذا تصحيح ما ذكرناه من انه اذا دل في بعض المواضع على
كون من ظهر عليه نبيا متحملا لشريعة يلزم العباد فعلها فكذلك حيث يوجد وفي
هذا صحة ما قلنا انه لا يجوز ظهوره على من ليس بنبي فان قيل فلو كان لا يصح
ظهوره ولا نبوة لكان لا يصح ان يظهر عند اشراط الساعة ما ينقض العادات
فاذا صح حصوله في هذه الحال فكذلك في الدنيا قيل له قد بينا من قبل ان الذي نراعيه

من انتقاض العادات في المعجزات هو ان يكون هناك عادة مستمرة في قوم على طريقة مخصوصة
ثم يظهر ما يخرقها وينقضها وهذا لا يكون الا في حال التكليف وفي حال يصح دعوى النبوة
فاما عند الساعة وفي الاخرة فالحال حال يسقط العادات التي كان عليها المكلفون
في الدنيا فلا يتصور ما قاله السائل ولا يكون حالته كحالته في الدنيا **وقد ذكر**
في الكتاب ان الذي يدعونه من الكرامات للصوفية ومن يجري مجراهم مما لم يثبت
بطريق صحيح مقطوع به فالاعتراض به على ما قلناه لا يصح لا سيما وهم
ربما نسبوا ذلك الى قوم يظهرون التبري منه بل ربما عدوا في جملة هذه الاشياء امورا تدخل
في القدرة نحو تجويزهم ان يكون الواحد من الناس في هذا الوقت المخصوص ببلد وببلد على
١٩ بعد منه ونحو قولهم ان فيهم من يمشي على الماء دون ان يعتقد تغيره عن صورته او تغيير
الماء عن صفته ونحو تجويزهم ان يخرج الكثير من الاجسام من حائط بلا انفراج وانشقاق
فكل هذا مما لا تجوزه العقول **واعلم** ان ما تقدم من كلامه يدل على ان ظهور
المعجزات على الاولياء فهو مفسد لتجويز ظهورها على الائمة فانه يحتاج الى مزيد كلام عليهم
غير انه حقوا فقال ان كان القوم يجوزون ظهور المعجزات على الائمة على مطابقة
اعتقادهم فيهم انهم الذين يرجع اليهم في تعرف الشريعة حتى يكون قولهم وفعلهم حجة كما يثبت
مثله في الرسول فظهور المعجزات عليهم واجب لكن ذلك لا يثبت لهم بل القوم ربما زادوا على
ذلك فقالوا هو عالم بالغيوب ومن هذا حاله يزيد حكمه على حكم الرسول وهكذا اذا ادعوا
امتناع التغيير والتبديل عليه ووجوب عصمته بل امتناع الصغائر عليه مع جوازها على
الرسل ففي كل هذه الوجوه يلزمهم ثبوت تحقق هذه المثابة فلا بد من ان يكون المرجع به
الى من يقوم بالاحكام والحدود ومعلوم ان من هذا حاله لا يحتاج الى معجز والى
ان يظهر على الامراء والحكام فان قال انما ظهوره على الائمة لما ذكرتم ولكن
ليعرف صدقهم في دعوى الامامة او ليعرف ما يختصون به من صلاح وفضل وسداد قيل

لأنا اما هذا الثاني فقد ابطلناه وجرت معنا من ظهور المعجزات على الصالحين
واما القول بانه دلالة الصدق فقد مضى ذلك ايضا لانه لو كان دلالة الصدق لكان
من لم يظهر عليه المعجز فيما يقول يقطع بكذبه لانا قد بينا ان دلالته هي بطريقة المفارقة وما
هذا حاله فعدمه يقتضي عدم المدلول **وبعد** فكان يصح ظهوره لصدقه
فيما يوقت كما اجازوا ظهوره مؤيدا لحصول الصدق في الحالين وبعد فاذا كان
ظهوره لاجل الصدق فيجب ان يجوز ظهوره على كل صادق كافرا كان او فاسقا او مؤمنا
لانه قد يجوز وقوع الصدق من هاولاء على سواء ويجوز تعلق صلاح بهذا المعجز فالذي
اوجب اختصاصه بالائمة دون من عداهم **فاما الذي ذكروه** من ظهور
المعجزات على السحرة فهولاء قوم اعتقدوا ان الساحر يتمكن بسحره من امور تخرق
العادات ولا يصح امثالها الا من الله عز وجل حتى انهم اجازوا ان يتمكن الساحر من الرسل
عليهم السلم فيسحره ويضربه بسحره كما رووا في حديث لبيد بن اعصم انه سحر رسول الله صلى
الله عليه والكلام في امتناع ظهوره على السحرة ان لم يتفق على ظهوره على من قدمنا
وصفهم لم يرد عليه فما منع من ذلك مانع من هذا الباب لان الذي يتمكن منه الساحر هو
الامور المعتادة التي يقدر العباد عليها لكنه يتلطف فيها من حيث لم يشعر به فاما ما
يضيفونه اليه مما لا يصح فكيف يجوز ذلك ولو قدر الساحر على ما قالوه لاخرج من سحره
ونعاديه عن الروح والمال وكان لا يقصد الفوت والتخصص ولو تمكن الساحر مما قالوه لوجب
ان لا يتمكن من الرسول لئلا يقلب سحر السحرة نبوة الانبيا عليهم السلم ومن العجب كيف يجوزون ظهور
هذه الاعلام على السحرة حتى يستخيروا فيهم ... مع ما روي عن النبي صلى
الله عليه من قوله من اتى كاهنا او عرافا فصدقه فيما يقول فقد كفر بما انزل
على محمد صلى الله عليه وكان الوجه في تكذيبه للرسول انه لا يقع له الثقة بالفرقة بينه
وبين الرسول وفي هذا سد باب النبوات والحال في تجويز من يجوز في الحزان تظهر
عليهم المعجزات كالحال فيما ذكرناه وان كان ذلك فيما لا يظهر لنا لان احوالهم تخفى

باب على اليهود في نسخ الشرائع

علينا فهذه طريقة القول في هذا الباب
انما افرد القول فيه على طريق الاستظهار والاقتدار
ولا افتقر دلت الدلالة المعجزة على نبوة محمد صلى الله عليه فكل
ما خالف ذلك وان اختلفت العلل فاسد ولكنه لما كان معظم اليهود
مذهب ... ويجعلون الشبهة في دفع
في الاول يذهبون الى المنع من نسخ الشرائع من جهة العقول
نبوة محمد صلى الله عليه اثباته نسخ شريعة موسى عليه السلم وقالوا ان هذا دلالة البدا
ويقتضي انه قبح ما كان حسنا وحسن ما كان قبيحا وتوعد على ما وعد عليه بل يقتضي انه
اما في الاول عن وجوب هذا الفعل ابدا اما اطلاقا او امر به فكيف يصح نهيه عنه وجهل
ذلك الا منا فقد نبه ظاهره او يلتبس الى دلالة الدالة على احكام الشرع الى وجوه كثيرة
يذكر وبها سنقضي في الكلام في اصول الفقه فبين جواز نسخ الشرائع من جهة العقل
وانه لا يدل على البدا ثم او نبه قول من قال ان نسخ الشريعة يجوز من جهة العقل لكن السمع
الوارد عن موسى عليه السلم بان شرعه مؤبد يقتضي ان لا يصدق من ادعى بما يخالفه فاما من زعم
منهم ان لا مانع من الاقرار بنبوة النبي صلى الله عليه هو عدم المعجز على ما حكي عن قوم من الغلا نبيه
فيعاد عليه القول في اعجاز القران كما انا علمنا الجملة بقول الحذيقين لو كان الامر
على ما ظننتم من دلالة نسخ الشريعة على البدا لما اظهر الله تعالى صدق هذا المدعي للنبوة
بالاعلام وهكذا لو كان ما رويتم عن موسى حقا كان لا يصح ان يقوم المعجزات على نبوة
محمد صلى الله عليه لان في تجويز ذلك تناقض الادلة ثم يفصل القول عليهم في هذه الطريقة
فنقول اما دلالة نسخ الشرائع على البدا فبعيدة لان عمدة البدا ان يكون الفعل المامور به
هو المنهي عنه بعينه وان كان لا بد من شروط اخر ذكرناها والنسخ لا يرد قط على
الافعال الواحدة اذ تعارف معلوم عند تغاير الافعال انه لا يمتنع وجوب بعضها وقبح بعض اخر

بعض وقد أشار إلى الوجوه التي تتغاير لأجلها الأفعال فقال إنها قد تتغاير لتغاير
الفاعلين لما قد عرف أن فعل زيد غير فعل عمرو وأن المقدور الواحد يستحيل كونه
مقدوراً لهما وقد تتغاير لتغاير القدرتين لأنه قد مضى من قبل أن غير ما قدر عليه
بهذه القدرة لا يصح أن يقدر عليه بقدرة أخرى لأنه يؤدي إلى كون مقدور واحد
بين قادرين وما أشبه ذلك وإن لم يذكره في الكتاب تغاير السببين لأنه يبين عن تغاير
مسببيهما لأن تجويز وقوعه عن سببين يؤدي إلى تجويز وقوعه من قادرين لما لم يمتنع
أن يكون أحد السببين من فعل زيد والآخر من فعل عمرو وقد يتغاير لتغاير المحلين
وذلك لأن غير الموجود في هذا المحل لا يصح وكان لا يصح وجوده إلا فيه دون أن يصح
في الموجود في أحدهما أن يكون هو الموجود في الآخر وقد تتغاير الأفعال لتغاير
الوقتين وهذا خاصة يجوز في أفعال العباد لما كانت مقدوراتهم بحسب الأوقات
فعلى ما تقدم حسن لم تعتبر فيه أحوال القادرين أصلاً ولا أحوال المحال وغيرها وإنما
كان كذلك لأنه يجوز أن يكون فعله جل وعز في هذا الوقت هو غير فعله في وقت
آخر على طريق الإعادة ولكن لما كان فعل العبد لا يصح إعادته اشترط الحال فيه
بحكم تغاير الأفعال عند ما تغاير الأوقات فإذا تقررت هذه الجملة لم يجز وقوع
النسخ إلا والواحد الوجوه التي تدل على تغاير الأفعال ثابت فيه فأما تغاير الفاعلين
وأما تغاير الأوقات وأما تغاير المحال وعند ذلك يزول الاشتباه في جواز النسخ لأنه
يجوز أن يلزم بدل فعل من الأفعال يقبح من عمرو مثله أو يحسن من زيد فعل في وقت
ويقبح مثله في وقت آخر أو يجوز أن يفعل في محل فعلاً ومثله يقبح في غيره من المحال وبهذه
الجملة يبطل قولهم إن الحسن قد صار قبيحاً إلى آخر ما قالوه لأنا لا نقول الشيء عين الحسن قد
صار قبيحاً ولا ما استحق به الثواب هو بعينه يستحق به العقاب ولسنا نقول أيضاً
أيضاً إن الأمر الأول قد دل على وجوب الفعل في كل حال ولكنه يفيد بكون الفعل

مصلحة كما يفيد بكونه ممكناً مقدوراً فصار في حكم المخصوص بالموقت فإذا
ورد النهي بعد ذلك عن قبح أمثاله في المستقبل وليس يفيد إطلاق الأمر الأفعال مرة
واحدة دون التأبيد وبهذه الجملة يبطل قولهم إن في ذلك تلبيس الأدلة ولهذا الباب
اتصال بأصول الفقه فيقتضي ذكره هناك وبطل بما ذكرناه اشتباه النسخ بالبداء لأنه
لا بد في البداء من كون الفعل واحداً وأن يكون عين المأمور هو عين المنهي وأن يكون الوقت
والوجه واحداً وفي النسخ يختلف على الوجه الذي تقدم فلا بد من مغايرة الفعلين ثم
لا بد من أن يكون دخول النسخ في ضرب مخصوص من الأفعال وهو ما يجب لصلاح يرجع أو يقبح
لفساد على هذا الطريق فيختلف حسب اختلاف الحال في المصالح والمفاسد فيجوز ورود
النسخ على هذه الأفعال دون ما يكون وجوبه أو قبحه لأمر يرجع إليه كقبح الظلم والإنصاف
وغيرهما فكل ما كان من القبيل الأول فدخول النسخ فيه صحيح على كل حال إلا عند خلتين
أحدهما أن يعرف انقطاع الوحي والثانية أن يقوم دلالة على أن مصالح المكلفين
في ذلك لا تختلف إلى آخر التكليف فأما إذا لم يكن كذلك جاز أن ينتظر نسخه وأن
يقوم دلالة على أن الصلاح فيه قد تغير فصار في منزلة كمنزلة التمكين
من ذلك الفعل لأنه متى لم تقم دلالة على أن المكلف لا يتغير حاله في التمكين
عرفنا وجه التكليف عليه أبداً وإن لم تقم هذه الدلالة جوزنا زوال التكليف عنه
في كل حال بزوال الإمكان ثم على كل حال يكون الذي يفيده النسخ إزالة مثل ما
كان يلزم لا إزالته بعينه والكلام فيما يصح ورود النسخ عليه من الأفعال
وما لا يصح موقوف على ما نذكره من شروط النسخ وسنبينه من بعد لأن الفعلين الذين
لا يصح تمييز أحدهما عن صاحبه لاشتباههما وتماثلهما يتعذر دخول النسخ فيهما إذ
لا بد في المنسوخ والناسخ من أن يتميز أحد الفعلين عن صاحبه وكما لا يصح النسخ فكذلك

لا يجوز الامر باحدهما والنهي عن الاخر وان اقترن الامر بالنهي لان ذلك في صورة
النسخ وان لم يجر في الحقيقة نسخا فاذا سألنا عما نفيده هذا اللفظ من جهة الاسم
وما لا بد من ان يكون عليه من جهة المعنى والجواب انه لا بد من شرايط احدها
ان يكون الذي يتناوله الناسخ غير الذي يتناوله المنسوخ وان يكون احدهما متراخيا
الفعل عن الاخر لان اقتران احدهما بالاخر في الامر والنهي يقتضي ان يكون في حكم
تعليق العبادة بغاية او بمنزلة التخصيص وان يكون ثبوتهما بدليلين شرعيين لو كانا
عقليين او احدهما عقليا والاخر شرعيا لم يكن من باب النسخ وقد شرط في الكتاب ان يكون
ورودهما على مكلف واحد ولكنه قد يصح على مكلفين ايضا وقد شرط ان يكون وقتهما
متغايرا وهذا قد اغنى عنه قولنا يجب ان يكون الذي يتناوله احدهما غير ما يتناوله الاخر
وبعيده ايضا قولنا ان احدهما متراخ عن الاخر وشرط ان يكون الاول بحيث لو لم يرد
الثاني للزم التمسك به ابدا وهذا هو [illegible] بل حاله عن حال ما قد وقت بوقت في الاول
نحو ان يقول صلوا في هذا اليوم وشرط ايضا ان يمضي من وقت المنسوخ ما يمكن الامتثال
فيه ثم يرد النهي بازائه وهذا قد اشتمل عليه اصحاب التراخي وما [illegible] بل تحقيق
هذه الفصول مذكورة في اصول الفقه وليس بمسألتنا حاجة الى جميع ذلك اذا كان
الذي اوجب اللبس عليهم هو ان النسخ بدا وقد ميزنا بينهما فان قيل ان كان ما اتى به
محمد صلى الله عليه ليس بدا فتقطعون فيه انه نسخ لما كان في شرع موسى ام لا
والا فاذا لم يكن نسخا له لم يصح قولكم ان الذي اتى به نبينا عليه السلم هو نسخ لذلك
الشرع دون ان يدل على البدا وكيف تدعون ثبوت النسخ بين ما اتى به محمد وبين ما كان
موسى عليه السلم اتى به ولم يكن ذلك عندكم على حد لولا مجي رسول الله صلى الله عليه
بهذه الشريعة لكان يلزم التمسك به مع ان شرط النسخ عندكم ذلك
قيل له قد اجاب عنه في الكتاب بما جرى في هذا الباب على ما ذهب اليه اليهود

فكلما هم على طريقتهم بدءا من قولهم ان التمسك بذلك الشرع ثابت لازم والوصول
الى معرفته ممكن ثم قالوا ان محمدا صلى الله عليه اتى بما يزيل ذلك ويبطله وهذا صورة
البدا فعلى انا نقول لو كان الامر على ما قلتم من ان المانع من القول بنبوة محمد عليه السلم هو انه اتى بما
يزيل شرع موسى عليه السلم لكان سبيله سبيل شرايع الانبيا في ان بعضها قد نسخ بعضا
ولا يجوز ان يدعى البدا في ذلك لان احد الامرين يتميز عن الاخر على ما قررناه فاما
ان يكون في الحقيقة قد ثبت التعبد بذلك الشرع على وجه لولا [illegible] شرعنا كان يجب
الرجوع اليه فمما لا يصح القطع به وكيف وقد يحتمل الا يكون شرع عيسى عليه السلم
فان قيل فاذا لم يمكن القطع على ذلك في الجملة فهل يصح القطع في بعض ما اتى به محمد
صلى الله عليه على انه ناسخ لما في التوراة او غيرها من الكتب قيل له قد
ذكر في الكتاب وجوها منها ان يرد السمع بانه قد كان كذا وكذا في شرع
من تقدم ثم تعبد بخلافه ولا فرق في هذا السمع بين ان يكون القرآن والسنة او الاجماع
ومنها ان يتواتر الخبر على وجه يوقع العلم الضروري بان كذا كان ثابتا في شرع
من تقدم ثم يرد علينا ما ازاله الا ما ورد من شرعنا وهذا الوجه والوجه الذي سبق
قد يصح بمسألة تمسكهم بالسبت وقد نسخ من بعد ومن جملة الوجوه المذكورة في الكتاب
ان نعرف ثبوت ذلك بشرع من سبق دال على لزوم الاستمرار على فعل مخصوص فنعلم
ان ما ازاله هو ناسخ له وهذا القبيل يرجع الى بعض ما مضى من الوجهين وانما هو تفصيل
لما اشتمل عليه الوجه الاول على طريقة الاجمال فصح بهذه الجملة انه لا يمكن القطع على ان
نبينا ناسخ لكل ما تقدم من الشرايع الا على الوجه الذي تقدم وان كان يجري في كلام
الفقها وغيرهم ثبوت النسخ بين شرعنا والشرايع الاخر وان كان لا بد من التحقيق
الذي ذكرناه ه

ثم اورد كلامهم في ان موسى

اخبرنا ان شرعه لا ينسخ ودعواهم تواتر الخبر عنه بذلك حتى اوقع العلم على
نحو اعتقادنا ان شرع نبينا عليه السلم لا ينسخ لورود الخبر عنه بذلك وربما اختلفت
الفاظهم فيما ينقلونه عن موسى وان كان الجميع يؤدي معنى واحدا واجاب عنه
على طريق الجملة بان ما قالوه لو كان صحيحا لما قامت المعجزات على نبوة نبينا عليه السلم
لان الادلة لا تتدافع فلما ثبت المعجز من جهة القران ومن جهة غيره على نبوته عرفنا ان ما
قالوه يتردد بين حالين اما ان لا يكون له اصل او ان كان له اصل ان يكون المراد
غير ما قالوه وان يكون له تاويل يوافق الادلة القاطعة التي ليست معرضة
للاحتمال ويجوز ان يكون الغرض التاكيد للزوم التمسك به الى ان يجي رسول اخر
ينسخه فاما ما نعرفه من قيام الادلة القاطعة على نبوته فكلما هو مما سبق ذكره
من اعجاز القران ومما بين انهم ترجموا تلك اللغة الى لغة العرب وما نقل احد الى لغة
لا بد من ان نعرف مجازها وحقيقتها واذا تعلق ذلك بالديانات فيجب ان نعرف ما يجوز
ان يريده الحكيم وما لا يجوز ان يريده فيصح ولهذا ما ذكرناه ان يكون الخطا
من جهة النقل ولا يصح ان نترك ما دلت المعجزات عليه مع انها لا تثبت سببه على لفظ
يرجع الى شي ينقلونه بلغتهم وليس لنا الى معرفة صحيحه من فاسده سبيل وتبين
ذلك ان المكلفين على سوا في معرفتهم بالمعجزات وهم مختلفون في معرفتهم باللغات
فلا وجه للعدول عما يشتركون في معرفته الى ما ينفرد به بعضهم ويقال فانا
نقول لهم ارايتم ما نقلتموه ما الذي يجوز ان يكون المراد فان قلتم المراد انه
لا ينسخ شرعه وان اتى ينسخه صاحب معجز اقتضى القدح في نبوته لانها ما قبل
منه الا للمعجز وان كان المراد ما لم يظهر صاحب معجز فكذلك نقول وان المراد انا نعلم انه لا يظهر معجز بعده

فيجب ان يقع الكلام في اعجاز القران وقد حكي عن بعضهم انهم قالوا سوء انبيا من بعد
موسى انما انكروا نبوة عيسى ومحمد عليهما السلم وان كان ذلك طريقهم لم يستقم لهم التعلق
بالخبر وهو لا يعطل البينة تصحيح هذا الخبر فانهم ان ادعوا واجد ما تكلم
وقوع العلم الضروري بتعين الخبر او بتعين القصد لما ما ولوه عليه فذلك مما
لا يصح لانه كان يجب ان يقع للمسلمين ايضا بهذه الضرورة لان ما هذا حاله يقف على تمام
الاحياز وحصول الاحتياط ولاجل هذا وقع لهم العلم الضروري بما كان من النبي
صلى الله عليه من انه لا نبي بعده وقد عرفنا ان هذا العلم ما حصل لنا والا تعذر علينا
بين اعتقاد نبوته وتصديقه فيما يقوله وبين اعتقاد نبوة محمد صلى الله عليه لانهما
يتضادان وان تنبه القوم لهذه المعرفة فيجب ان لا يتوجه علينا تكليف فاما
قالوه بل يقف على حصول هذه المعرفة لنا ايضا ان كنا قد كلفنا في ذلك
وليس هذا من الباب الذي يصح ان نعرف استدلالا وان كان لو ثبت ذلك لكان
الطريق في خبرهم الموقع للعلم مفقود بل اذا عادت الحال الى ما يتصل بالاستدلال
فدلالة الاعجاز اقوى لبعدها عن الاحتمال والواجب عند ذلك تاويل الخبر على ما يوافقها
وان يكون المكلفون قبل قيام المعجزات على نبوة عيسى عليهم السلم مجوزين للنسخ
متوقفين فيه ولولا وقوع العلم بنبوة نبينا عليه السلم ووقوع العلم الضروري بخبره
ان شرعه لا ينسخ وانه لا يجي بعده نبي بما قد عرف من دينه بل بما نطق به القران في
غير موضع مثل قوله جل وعز ولكن رسول الله وخاتم النبيين ومثل قوله وما ارسلناك
الا كافة للناس ومثل قوله لانذركم به ومن بلغ لكنا نجوز ورود النسخ على هذه الشريعة
وانما يجوز نبيا اخر بعد نبينا عليه السلم من لم يعتقد صدقه بل اعتقد كذبه فاما مع القطع

على صدقه فليس الا ما قلناه

باب في انه صلى الله عليه مبعوث الى الكل وان شرعته لازمة للجميع اما كونه

مبعوثا الى الانس فقد عرف من دينه ضرورة وقد نطق به القران على ما
ذكرنا من قوله وما ارسلناك الا كافة للناس ومن قوله قل يا ايها الناس اني رسول الله
اليكم جميعا والظاهر عنه انه كان يدعو كلهم الى شرعه ويأخذهم بطاعته
والانقياد له وغير جائز ان يكلفهم متابعته وهو غير مبعوث الى الجماعة
بل هو مبعوث الى بعضهم وقد دل القران على انه مبعوث الى الجن ايضا نحو قوله جل
وعز واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القران الى قوله يا قومنا اجيبوا داعي
الله وقال في سورة الجن قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن فقالوا انا سمعنا قرانا
عجبا وفيما روي من الاخبار قصته صلى الله عليه مع الجن في ليلة الجن وعلى هذا
تحدى الجن متحديا بالقران في قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا متحدون
بمثل هذا القران لا يأتون بمثله فان كان الجن عارفين بلغة العرب وسمعوا القران
والسنن وعرفوا ما يراد بهما فظهور الحال في التكليف عليهم يغني عن الاطالة فيه
وان كانوا غير عارفين بهذه اللغة فطريقهم الى معرفة ما ذكرناه نحو طريق
الاعجمي ونحو طريق العرب في معرفة اخبار الفرس وايامهم وليس ذلك الا بحصول
من الترجمة كما ان من لم يشاهد الرسول ولم ير اعلامه فالمخبر عنده في وقوع العلم
له يقوم مقام المشاهدة فاما ياجوج وماجوج فلا دليل على انهم مكلفون
لا محالة بل من الجائز اختلال شرط التكليف فيهم بنقصان عقل وغيره ويكون
حالهم كحال من يعتد في الارض من البهائم وغيرها والظاهر انهم من اجناس الادميين فان

قد ثبت انهم مكلفين في الجملة فلا وجه يقتضي كونهم مكلفين بالشرعيات بل من الجائز كونهم
مكلفين بالعقليات فقط وان ثبت كونهم مكلفين بالشرعيات فلا بد من ان يسمعوا
ما تقوم به الحجة عليهم معه وذلك بان يقربوا من السد فيسمعوا الاخبار ومتى
نشأ منهم لا يتمكن من السماع للحايل فشرط توجه التكليف عليهم لم يوجد وهم
ممن لم تبلغه الدعوة من الانس وان قال فسروا القول فيمن لم تبلغه الدعوة
قيل له اختلف العلماء في ذلك فمنهم من قال لا يجوز ان يخفى هذه الدعوة ولا ينتشر
بل قد انتشرت على حد يلزم كل الخلق وقامت الحجة عليهم فلا يجوز اثبات قوم ممن
لم تبلغهم هذه الدعوة فلا تكليف عليهم اصلا ومن العلماء من اجاز ان يكون في الناس من لم
تبلغه هذه الدعوة وان كان كل من بلغته فهو مكلف بها ولكنه لا يمتنع
في بعضهم ان لا تبلغه لان ذلك مبني على الاخبار فاذا تباعدت ديارهم جاز
ان لا يسمعوا هذه الدعوة والتكليف موقوف على السماع ويثبت التكليف على الاخرين
لقيام الحجة عليهم وهذا اصح واولى فاما حكم من هذا حاله فهو ان يكون مكلفا
بالعقليات اذا اجتمعت فيه شروط التكليف ومما يوضح ما اخترناه هو انه
قد كان في ايام الرسول وفيما بعده من الازمان لمن قارب في خلافة الخلفاء من كان
معذورا عندهم حتى كان يحكى عن بعضهم ان الخبر لم يبلغه بتحريم الربا وغيره
واذا صح في ذلك الزمان فما الذي يمنع فيما بعده من الازمنة بل كثير من النساء
ومن يجري مجراهن اذا كشف عن حالهم وجد منهم غير عارفين من احوال النبوة بما
يتوجه معه التكليف عليهم بالشرعيات فما الذي يمنع فيمن بعدت دياره
عن دار الاسلام ان لا تبلغه الدعوة وكان الاصل في جميع ما ذكرنا ان لزوم هذه
موقوف على قيام الحجة بها عند المكلف كما تقوم الحجة بوجود الرسول ودعوته

للنبوة فمن حصل فيه هذا الوصف كان مكلفا والا فلا وما بعد ذلك فهو حكم يبقى
في اعيان المكلفين فان قيل فقد وردت الاخبار بنزول المسيح عليه السلم اخر الزمان
اذا نزل والتكليف بهذه الشريعة قائم ايصح ظهور معجز عليه ويكون نبيا يلزم ... عند
امة قيل له اذا كنا نعلم ان النبوة مختومة برسول الله صلى الله عليه فيجب اذا نزل
ان لا يصح ظهور المعجز عليه وان يكون من امة نبينا عليهما السلم ويصير في حكم من يقرب هذه
الشريعة وتقوم الظلمة اللهم الا ان يزول وقد زال التكليف عن المكلفين
فلا تثبت حينئذ حكم النبوة ولا يكون نقض العادات معجزات وهكذا يجب ان يكون حال
ما يروى من خروج الدجال الخ ان كان مع بقاء التكليف بهذه الشريعة لم يصح ما يذكر
من العلامات التي نقض العادات الا ان يكون ذلك في حال زوال التكليف لانه غير
ممتنع ان يزول التكليف عن بعضهم ويبقى على اخرين ثم يزول عنهم ايضا من بعد
كما انه يصح ان يتوجه على قوم من بعد قوم والله اعلم بتفاصيل هذه الجملة
فاما الذي سال عنه في اول الباب حيث اوجب ان يكون حكم هذه الشريعة اخر ما
للجن والانس الى اخر الابد كيف يصح فيما طريقه المصالح ان يبقى في كل المكلفين
وفي كل هذه الاوقات فالجواب عنه انه ليس يجري حال المصالح على طريقة
يبقى ابدا او يختلف ابدا بل هو على حسب ما يعلم الله من حال المكلفين ولا يبعد ان يعلم
من حال من يوجد من لدن بعث الله محمدا صلى الله عليه الى اخر الابد ان مصلحتهم في هذه
الشريعة تبقى ولا تختلف كما لا يمتنع ان يكون المعلوم ان صلاحهم يختلف واحد
الامرين كصاحبه واذا كنا نعرف ان صلاح ما به نفس يجوز ان يكون في شيء واحد
لم يمتنع ان يكون صلاح من زاد عددهم على هذا العدد في شيء واحد ايضا وهكذا

انه يجوز ان يكون صلاح المكلفين ما بعثه في شيء واحد فما المانع من ان يزيد المدة
على ذلك بل المتعالم ان صلاح الملائكة من لدن خلقهم الله تعالى الى اخر التكليف
معتبر في الافعال التي كلفوا الان الظاهر انهم غير مكلفين بشرايع ينسخ بعضها بعضا
فما المانع من ان يكون حكم الادميين والجن في بعض الازمان ما ذكرناه هذا ولو قيل انه يختلف
بعض ... لصح الا ترى ان حكم المريض خالف حكم الصحيح وحكم المقيم يخالف
المسافر وكذلك الحال في الحائض والطاهر والرجل والمراة فان هذا الحكم يستبعد

تم الكتاب بحمد الله تعالى ومنه
وكان الفراغ من نساخته يوم الاثنين
في شهر جمادى الآخرة سنة سبع وثمانين وستمائة
في ... صنعا اليمن حرسها الله بالصالحين من عباده امين
وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم وكرم وشرف وعظم امين